

المعرفة عند مفكرى المسلمين

تأليف
الدكتور محمد غلاب

رابعه
المفطور له الأستاذ الكبير عياض محمود العقاد

والدكتور زكى نجيب محمود
مقرر لجنة التفرغ

الدار المصرية للتأليف والترجمة

دار الجيل للطباعة - قصر التوتة - القنالة
تليفون ٩٠٥٢٩٦

مقدمة

لا يجحد أحد من المثقفين المطلعين على بواطن الأمور أن عصرنا الراهن — بسبب ديمقراطيته — قد بذل ولا يزال يبذل جهودا جبارة مقدرة لكي يجعل المعرفة الإنسانية في متناول الجميع ، ولكي يوجه السواد الأعظم نحو التفكيرات الجدية التي كان ينبغي أن يتجه إليها العالم الحديث بعد الهزة العنيفة التي أحدثتها الحربان العالميتان والتحولات العلمية والاجتماعية الهائلة الناتجة عنهما .

حقا إن إنتاج الكتب لم يكن ، في أى وقت مضى ، بهذه الوفرة ، ولكن هل لدى الجماهير الوقت الكافى لطالعة تلك الكتب ، لا أقول بدقة وتمعن ، بل بشئ من الانتباه ؟

الواقع الذى لا يمارى فيه أحد هو أن القراءة المتنبهة الواعية التى كانت فيما مضى وسيلة مثلى للتثقيف والترفيه عن النفس فى الوقت ذاته ، قد أهملت اليوم واستعوض عنها بتلك الوسائل العصرية التى تتخذها الأمم لمعرفة الأنباء وتحقيق التسلية كالراديو والتليفزيون والسينما ، ولكن هذه الوسائل لا تقدم إلى الجماهير فى أكثر الأحيان سوى معرفة سطحية ، بل مصطنعة ضارة تعمل فى قوة على إفساد الأذواق ، وتوسيع الهوة بينها وبين المنتجات العالية النافعة .

يبد أن هذه الوسائل — والحق يقال — قد صيرت كلمة الفلسفة أقل إفزاعا من ذى قبل لدى ذوى الثقافة المتوسطة ، بل جعلتها مألوفة لديهم . وأكثر من ذلك أنه صار من الأمور الدارجة أن يتصدى أحد الشبان من الطلبة أو الذين هجروا دور العلم قبل أن يتمموا دراستهم للتبشير بمذهب من المذاهب الفلسفية بولو أنه لم يتعمق فى معانيه ولم يتغلغل إلى مرامييه .

وأيا ما كان ، فإن هذه الظاهرة — مهما يكن من مساوئها — تدل فى عمومها

على أنجاه العقول نحو الفلسفة الواقعية التي تقتاد العقل إلى التفكير في العالم الخارجي ولا تسمح له بأن يكتفى بالنظر المجرد. ونحن — إذ نتحدث باسم الفلسفة الواقعية — نستطيع أن نبدي دهشتنا من أن دراسة الفلسفة الإسلامية لم تظفر بالنصيب الأوفر لدى هؤلاء الشبان ، وأن تتساءل عن أسباب إغفالهم ذلك التراث المجيد التليد إلى حد أن صارت نظرتهم إليه تشبه نظرات أحد المتفرجين القشورين إلى مشيدة أثرية يعجب بها ويحترمها على بعد بدافع التقاليد ، ولكن دون أن يحاول معرفة تاريخها أو منشأها .

ومما يزيد من جدية تقدنا لهذا الإغفال ، ما شاهدناه في العيد الألفى للرئيس ابن سينا من تقدير علماء الغرب ومساهماتهم في إجلال أولئك الأماجد الذين حملوا إلى أوروبا حكمة الإغريق ، ونقلوا إليها أسرار المعرفة البشرية . وقد برهن أولئك الغربيون على ذلك التقدير بدراساتهم الجسدية العميقة التي خصصوها لتلك الشخصية التي تفوق المئات من الشخصيات العالمية الممتازة .

على أنه ينبغي أن نعلن هنا أن إغفال شبابنا دراسة هؤلاء الأعلام قد نشأ عنه أن صارت الجماهير ضحية لتلك الآراء الخاطئة التي يذيعها في ضجيج كبير أولئك الكتاب السطحيون الذين لا عمل لهم إلا الدعاية الجوفاء ، ولا يعنيه إلا أن يفوزوا بنجاح آراء تمزى إليهم أيا كان نوعها . ومجمل هذه الآراء الزائفة التي يذيعها أولئك الكتاب السطحيون أن جميع نظريات القدماء العلمية قد عفى عليها الزمن فتداعت أبنيتها وأشرفت على الانهيار . ولما كان فلاسفة الإسلام هم تلاميذ الإغريق ، فقد كان من الطبيعي أن يتبعوهم في هذا المصير .

غير أن الحقيقة الواقعية التي لا مراء فيها هي أن جانباً كبيراً من تلك الفلسفة القديمة لا يزال وسيظل دائماً يحتفظ بقيمته كاملة لا سيما ما يتعلق منها بنظرية المعرفة ، لأن أفكار السيكلوجيين من الإغريق والعرب كانت أوضح كثيراً من أفكار علمائنا الماديين المعاصرين .

ولقد تنبه إلى هذه الحقيقة في عصرنا الراهن في أوروبا عدد لا يستهان به من أفذاذ المفكرين الأدقاء الذين لا ينخدعون بشقشقة السطحين:، ولا يبهرونهم سراب الأوهام الفارغة، ورأوا أن من الأخطاء الفادحة المنحجلة أن يغمضوا عيونهم عن هذا الزيف الذى يحنق الحقيقة، وأن يساهموا بصمتهم فى مناصرة الجهل ومعاونة السطحية، فهبوا فى حماسة فائقة وألقوا جمعية فكرية لإحياء التراث الإغريق فى شخصية المدرسة التوماسية . ومن أبرز أعضائها المنتجين الفيلسوف العصرى الكبير جاك ماريقان مؤلف كتاب « درجات المعرفة » الذى يعتبر من أنقىس الفرائد الفكرية القيمة فى هذا العصر .

ولكن لعل من أسباب أخطاء أولئك السطحين الذين يدينون بهذه الفكر أنهم لا يدركون أننا عندما نحاول أن نسترشد بالقدماء فى بعض ما يحزبننا من المشكلات الفكرية إنما نحاول التنقيب عن تجديد فى وسط هذا القديم الخالد الجليل ، لى نعيد الشباب إلى هذه الفكر المصرية التى أبلاها التقليد وأفقدوها نضرة الشباب ونشاطه رغم أنها تزعمه وتظاهرها بصورة الموهومة .

ومهما يكن الأمر ، فإننا نسوق الحديث إلى أولئك الذين يتخذون الأخطاء العلمية التى كبا فيها القدماء ، آية على لحوقها بالنظريات الفلسفية ، ويربطون بين النوعين برباط وثيق العرى ، متين الأواصر ، فنذهبهم إلى أن القياس هنا مع الفارق ، وأن الرباط بين الفلسفة وأخطاء العلم متجاف مع المنطق ، إذ أن الأخطاء العلمية غير متأصلة فى تفكيرات أولئك الأعلام ، وإنما هى ناشئة من وفرة اعتمادهم على مناهج العقل ووثوقهم بأن من الممكن أن توزن المعقولات الكامنة فى الماديات ، وهى على حالتها ، بموازين المجردات المحضنة ، وفاتهم أن تلك الكوامن - وإن كانت من المعقولات - ليست من المحيط الفلسفى النظرى ، بل من محيط العلم التجريبى . وإذن فلا ينبغى ألبتة أن توجد رابطة ضرورية بين علمى الطبيعة والفلك من جهة ، وفلسفة ما بعد الطبيعة الأرسطية من جهة أخرى .

ولقد تنبه علماء النهضة الأوروبية إلى هذه الحقيقة ، ففصلوا العلوم عن الفلسفة وبهذا أدوا إليها خدمة عظيمة حيث ألقوا عن كاهلها ذلك العبء الثقيل الذي طالما أرهقها بشواغله التي هي تحليل ظواهر الطبيعة التي ليست من محيطاتها .

هناك خطأ آخر لا يقل جسامة عن سالفه، وهو أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا سوى مترجمين وشرح ومعلقين للفلسفة الإغريقية . وهذا زعم بعيد عن الصحة بعد العدم عن الوجود ، إذ أن أولئك الأعلام كانوا فلاسفة بأسمى ما في هذه الكلمة من معان ، فقد فهموا تلك الفلسفة أعمق الفهم ، وضمروها أجود الضم ، ووجهوها أدق التوجيه ، ووضحوا منها ما غمض ، وبسطوا ما تعقد ، وأناروا ما أظلم ، وبرهنوا على ما أعوزه البرهان . ولم تعزب هذه الحقيقة عن أدقاء المستشرقين فتنبهوا إليها ، وسجلوها في مؤلفاتهم بحروف الإجلال والخلود . وإليك ما يخلد به البارون « كارادى فو » ذكرى أولئك الأفاضل في كتابه « ابن سينا » إذ يقول :

« إن كل ما قلناه آنفا عن ابن سينا ، وما استشهدنا به من نصوصه يشعر القارىء بمميزات الوضوح والإيجاز والدقة والحزم والقوة في هذا المنطق الذى يتبع المؤلف فيه أرسطو وشراحه ولكن بحرية ودون أن يجعل نفسه مرة واحدة عبدا لهم ، لافى منهمجهم ولا فى عملهم ، بل — بالعكس — هو يكمل منهم ما نقص ، ويصلح ما فسد ، ويهاجم ما حاد عن الحق فى رأيه » . ومن ذلك أيضاً قوله :

« إن منطق ابن سينا واضح جلى مؤدى بأسلوب جليل يعد تحفة فنية فى العصر الذى كتب فيه . وليس موضوعا فى تلك الصور المعقدة البربرية التى ظهرت فى العصور الوسيطة فى أوروبا ، ولا مصوغا مثل تلك الصياغات التى دلت على فساد أخواق أصحابها . »

ومما يدل على صدق قول هذا الباحث الفرنسى ، أن المسلمين قد أصلحوا من الفلسفة الإغريقية ما فسد ، وأن الناظر فى تلك الفلسفة بعد معالجة المسلمين إياها يلاحظ أن مذاهب الفلاسفة الإغريق بعد أن درسها العرب لم تعد كما كانت حين

وضعها أصحابها ، بل إن أثر أولئك الأفاضل في إصلاحها وتحليلها وتعليقها وتحويلها ، لا يحجده إلا غافل أو متعسف . وفوق ذلك فإنهم وجهوا إلى شروحها وتعليقاتها الإغريقية والاسكندرية تقدماً عميقاً بصيراً بأدق الشؤون الفلسفية ، وليس هذا فحسب ، بل أضافوا إلى هذه الشروح عناصر جديدة ذات قيمة أساسية استخلصوها من المبادئ القرآنية ، لأن القرآن — وإن لم يكن كتاباً فلسفياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — قد أمر أتباعه بالنظر في ملكوت السماوات والأرض ، وفي أعماق النفس لاستكشاف ما في باطنها من آتوار هادية وأضواء مرشدة . وهذا إلى جانب تعرضه لأهميات المشكلات الفلسفية كالألوهية والوحدانية والكمال الإلهي ، واستحالة الضد والند والشيء ، وكالتزده عن الإنسال ، واستحالة رؤيته بالبصر ، وتخلود النفس والحياة الآخرة وما إلى ذلك من المضلات التي دوخت العقل البشري منذ ظهور الفلسفة إلى الآن . وإن فالحقيقة الناصعة هي أن فلاسفة الإسلام لم يزدوا على أنهم استعاروا من أساتذتهم الإغريق أدوات النظر الفكرية كالنطق بأقيسته وأشكاله وحججه وبراهينه ، كما استعاروا عناصر فلسفتهم الطبيعية ومبادئ فلسفتهم العليا أو ما بعد الطبيعة وما إلى ذلك من الأسس التي أعدها أولئك الفلاسفة العظماء من الإغريق خير إعداد ، ووجد فلاسفة الإسلام أنها لا تتعارض مع العقيدة فعضوا عليها بالفواجذ واستفادوا منها أعظم استفادة ممكنة .

ولكن الذي لا سبيل إلى الشك فيه أن القرآن هو المنبع الرئيسي الذي انتهل منه أولئك الأعلام رحيق الحكمة العالية ، وأن إيمانهم بهذه الحكمة القرآنية أبرزوا أكمل من تعلمهم على فلاسفة الإغريق لأنهم يحاولون دائماً أن يكبحوا جماح أساتذتهم كلما رأوهم ينحرفون عن الصراط المستقيم . بينما أنهم يقفون بين القرآن موقف الاحترام والإجلال ، ويبدلون جهودهم في تقديم المونة إلى العقل تجاه التشابهات من آياته ، معلنين تجنبهم الصريح للمواقف السلبية الدالة على العجز أمام كشف أسرار الكون ، مستندين في هذه الإيجابية إلى أمر القرآن

بالنظر في الملك والملكوت، والتأمل في عالمي الغيب والشهادة . ولا غرو فالقرآن هو أول كتاب سماوى فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضا ، وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود ، ووصف المتأملين في هذا بأنهم وحدهم أولو الأبواب ، ورمى الدين لا يتدبرون بأنهم لا يعقلون . وقد أراد بهذا الحوض الحازم أن يصل المؤمن بهذا التفكير إلى معرفة البدع الأول ووحدانيتها وكماله ، وإلى الإيمان به عن طريق العقل ، لا عن طريق التقليد .

وكذلك أراد جل شأنه بهذه الأوامر المشددة أن يتيقنوا بخلود النفس وبالعودة إلى حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير بما يستحقانه على عملهما .

« أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ » . « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ » . « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِيرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » . « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ . يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » . « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ »

حدثني بربك عن تعريف الفلسفة العاليا أو فلسفة ما بعد الطبيعة ، وهل هو

شيء غير البحث عن سر الأسرار وعلّة العلل التي عنها صدر كل شيء ، وهي لم تصدر عن شيء ؟

أو البحث عن ألف كل شيء وياثه ؟

أو عن من أين وإلى أين وكيف ولماذا ؟

وهل موضوع تلك الفلسفة العليا شيء آخر غير حقيقة الحقائق من حيث كشفها وإمالة اللثام عنها ؟

وهل غايتها شيء آخر غير الحق والخير ؟

وهل هناك فرق بين دعوة الفلسفة معتقياً إلى التأمل في نشأة العالم ومصيره ، وفي عظمة الكون ونظام تسييره ؟

على أن هذه السلسلة الفكرية التي ربطت بين العقول البشرية منذ عهد الفلسفة الإغريقية إلى نهاية العصور الوسيطة ، تتطلب حل معضلة أخرى ، مجملها أن السلطان الفلسفي القديم هو عبء على كاهل الفكر الحديث يرهق حريته ويقف عقبة كأداء في طريق تقدمه إلى الأمام . ويذكر أنصار هذا الرأي من آيات صحته أن ديكارت لم يستطع أن يخطو في فلسفته خطوة واحدة ، بل لم يضع اللبنة الأولى في بناء منهجه إلا بعد أن اكتسح جميع الآراء السابقة حتى اليوم الذي أعلن فيه قوله : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » .

ولكن قد فات هؤلاء الزاعمين أن إفراط العصور الوسيطة عامة ، والمدرسين خاصة في الانحراف والتعمل والتقليد والجود ، قد وصل إلى أبعد حدوده ، فلم يكن أمامه — لكي يتقدم في سيره الفكري — إلا أن يتخلص من إفراط أولئك الجامدين حتى إذا انتهى من تشييد أبنيته العملاقية على ذلك المبدأ البديهي الخالد « أنا أفكر » عاد إلى جعل العلائق بينه وبين جميع المعقولات المعتدلة الرشيدة من إنتاج القدماء على أتم ما تكون قوة ومتانة .

ولا ريب أن سلوك هذه الخطة من جانب ديكارت أبي الفلسفة الحديثة كما يدعونه ، يبدى لنا الحل الناصح لهذه المعضلة ، وهو يتلخص فيما يلي :

حقاً إن المذاهب الفلسفية القديمة تصبح عقبة في طريق التقدم عندما تزعم أو يزعم الجامدون أنها مستمرة كما هي بل خالدة . بينما أن الدراسة العميقة لذلك الماضي تظهرنا على أنه مشتمل على ابتكارات خاصة في كل حقبة من حقبه . ولكنه لا يمكن أن يعود كما هو وعلى نفس الصورة وفي نفس الظروف . وإذن فعرفة الماضي وفيرة الخصوصية لأنها هي التي تضمن الاحتفاظ بأرقى النظريات البشرية، وهي التي تقدم العون على استئصال شأفة الأوهام والأخطاء والتي تتكشف أمام أضوائها على مر الزمن . على هذا الأساس نفسه أدركها فلاسفة الإسلام فوضعوا نصب أعينهم أن يعرفوا كل شيء ، وكانت تلك المعرفة لعقولهم هي المحرر الأعظم الذي أهلها لتشييد إنتاج خاص استخدم فيه خير ما اشتمل عليه الفكر القديم .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين قد تنبهوا — قبل الغرب بزمن بعيد — إلى وجود الفكر العظمى التي أنتجها العقل البشري منذ معرفته قدر نفسه وشعوره برسائله في الوجود ، وأدركوا وحدة تلك الفكر الرئيسية من خلال المذاهب التباينة بل المتعارضة . ومن أمتع الأمثلة الرائعة على سلامة هذا التفكير ، تلك الجهود الهائلة التي بذلها الفارابي للتوفيق بين مذهبي أستاذيه الجليلين : أفلاطون وأرسطو كما سنشير إلى هذا في موضعه .

بينما نشاهد أن الغرب حين بدأ يتحدث عن الفلسفة قد جعل يعطرننا بتاريخ كثيرة مقتضبة لرؤساء المدارس ، ومختارات خاطفة من مآثوراتهم وعباراتهم . فما رسيل فيسان الأفلاطوني مثلاً يعرفنا بأفلاطون وأفلوطين . وجاساندى الإبيقورى يحاول أن يقدم لوحة وافية لإبيقور . ولقد بلغت التضاربات التي ذاعت عن رؤساء المدارس وزعماء المذاهب إذ ذاك حداً نشأ عنه في القرنين السابع والثامن عشر حكم جد مـىء عن مفكرى العصور الماضية ، بل إن هؤلاء المفكرين قد ضاروا حيناً هـدفاً للنقد اللاذع ، وحيناً آخر موضوعاً للتندر والفكاهة . ومن الطرف التي كانت تتناولها البيئات الأدبية في تلك الحقبة قول بعض الظرفاء « إن

تاريخ مذاهب الفلاسفة هو عبارة عن متحف يحتوى أغرب شواذ العقول البشرية. وليس له من ثمار سوى الخلط والتموض .

ومع ذلك ففي تلك الحقبة ذاتها بدأت حركة مضادة لهذا الأخطبوط ترسم في الأفق مؤسسة على أن وحدة العقل البشرى لا تزال مرئية بجلاء من خلال تعارضات المدارس . وقد أخذ أنصار هذه الفكرة الجديدة يسلكون إلى تطبيقها إما سبيل إزالة الخلافات بين المدارس ، وإما طريق التمييز بينها واختيار اسمها وأدائها إلى الوحدة ، وأبعدها عن التنافر مع الأخريات . ويعتبر لينيز وبروكير أسطع ممثلي روح التوفيق واختيار ما يراب الصدوع ويضيق من اتساع الهوة على نحو ما سبق إليه الفارابي أولئك المفكرين الغربيين بأكثر من عشرة قرون . وبفضل هذه الجهود الجديدة صار تاريخ الفلسفة تاريخاً للعقل البشرى خليقا بأن يبرز مقدرته على حل مشكلات الوجود وتطويرها ، وأبان له كيف أنه يستطيع — من خلال المصادمات والمحن — أن يصل إلى معرفة الحقيقة . ومنذ ذلك الحين أخذ تاريخ الفلسفة يسمو نحو الكمال ، وجعل يغفل تاريخ رؤساء المدارس ، ويبذل جهده في أن يصعد إلى منبع الفكر الجوهرية لبنى الإنسان ، وفي أن يختبر الاختلافات والعلاقات التي بينها . وعلى أثر هذا النهوض بتاريخ الفلسفة ، ظهر الإغريق بمكانتهم الحقيقية التي كان ينبغي أن يصلوا إليها والتي كان فلاسفة الإسلام قد صعدوا بهم إليها منذ زمن بعيد . ولا غرو فإن الباحث لا يكاد يزاوئل أى جانب من جوانب الفلسفة حتى يعثر في أسسه على فكرة رئيسية لأحد أولئك الحكماء سواء أعلق ذلك بالمذهب العقلي ، أم بالتجريبي أم بالروحي أم بالواقعي . ومن ثم فإن مبدعى الفكر العظيم «كأفلاطون ، وأرسطو، وديكارت واسبينوزا» لا يزالون أحياء على حد تعبير الأستاذ ايميل برهيه في مقدمة كتابه « تاريخ الفلسفة » .

من كل ما تقدم يبدو جلياً أن فلاسفة الإسلام خليقون بالتقدير والعناية ، فينبغون بالدراسة المتعمقة ، وأن كثيراً من جوانبهم الهامة لا يزال مجهولاً لدينه

جهلا يوشك أن يكون تاما ، وأن فريقا محترما من المستشرقين قد سبقونا إلى تلك الدراسة وسجلوا آراءهم عن هؤلاء الأعلام في كتبهم وبحوثهم . وهاك شيئا مما يصور به البارون كارادى فو أولئك الأفاضل في نهاية كتابه : ابن سينا فيقول :

« الآن ، وبعد أن انتهيت من هذا المؤلف ، وفي الوقت الذى أفارق فيه لا قرأى فحسب ، بل وأفارق فيه هؤلاء الأموات النبلاء الذين كانت أفسكارهم موضوع هذه الدراسة لا أريد أن أضيف إلى ما قدّمته إلا كلمة وجيزة أعبر بها عن السرور الذى أحسست به فى قضاء بضعة شهور على صلة بأولئك الرجال الذين كان لهم ثقة وإيمان بالعقل ، والذين فكروا على ضوء القانون المنطقى والذين أبانوا فى كل لفظة ما تستطيع أن تحتمله من معان ، والذين آمنوا بالحقيقة العامة واعتقدوا أنها خالدة ، والذين اعتبروا أن الفلسفة هى العلم ، والذين علموا الناس أن السياسة جزء من العلم ، والذين رأوا أن الدول يجب أن يحكمها الحكماء . أولئك الرجال ذوو القلوب الكبيرة الذين لم يكن إيمانهم بأن العقل محدود ، وبأن فوقه نوعا من المعرفة البصرية يحملهم على الإقلال من الإجلال الذى كانوا يحيطون به العقل ، أولئك الرجال ذوو العقول الواسعة الذين يجدر امتداد معارفهم وتعددتها بإثارة الحسد فى نفوس هواة التخصص من العلماء فى عصرنا الحاضر مادام أولئك القدماء قد حاولوا بكل ما أوتوا من قوة فى عصورهم أن يفهموا جميع النظريات والمذاهب ولم يعرفوا أى حائل يقف بينهم وبين البحث العقلى .

أولئك الذين أرادوا أن تكون جميع حقول النشاط البشرى مفتوحة أمامهم ، والذين تزلوا وصعدوا بسهولة متعادلتي كل درجات سلم الكائنات : من الأرض العميقة إلى الفلك الأعلى ، ومن ظلام المادة غير القابلة للإدراك إلى بهر نور العقل المجرد بقدر ما تسمح به طبيعة الذهن البشرى . »

غير أنه إذا كانت دراسة فلاسفة الإسلام ، وعلى الأخص موقفهم إزاء المعرفة البشرية تشتمل على أهمية عظيمة بالنسبة إلى كل مسلم مثقف ، فإن هذه

الدراسة أيضاً تشير معضلة أخرى سنحاول حلها في هذا الكتاب . ومنشأ ذلك أن التفكير الفلسفي - ولا سيما تفكير هؤلاء الفلاسفة - هو تراث ماضٍ طويل ، وبالتالي هو يحتوي على مناهج متعددة ويستعمل صوراً متنوعة من التعبيرات الاصطلاحية ، ويعرض على بساط البحث مذاهب كانت قد جعلت تنمو وتضع شيئاً فشيئاً حتى تحددت أو كادت تتحدد في عصورهم عن طريق سلسلة الشراح والمقربين فقالوا في كثير منها كلمتهم الحاسمة . ولاريب أن هناك عدداً لا يستهان به من القراء المتشوقين إلى التعلم يجهلون كل ذلك ، أو يعرفونه معرفة ناقصة على أكثر تقدير . وقد حالت هذه الثغرة بينهم وبين غايتهم التي يتوقنون إليها فلم يجرؤوا على أن يخاطروا باقتحامهم عباب هذا الخضم خوفاً من أن ينحرفوا عن هذه المناهج ، أو أن يصطدموا بتلك التعبيرات الاصطلاحية الفنية المشحونة بالمعاني إلى حد يجعلها شديدة الغموض بسبب هذه الثروة الفكرية التي يلتقون بها مركزة في صيغها الموزونة في أدق موازين التحديد وأشدّها ضبطاً ولا تحتاج إلا إلى موقف رشيد يجعلها مألوفة لدى أولئك القراء لكي ينتقل المثارون منهم في القريب العاجل إلى مرتبة الباحثين .

ومن ثم فقد رأينا من الضروري أن نعد الحقل ونعهد الطريق أمام القراء قبل أن نواجه دراسة نظرية المعرفة عند مفكرينا الأماجد .

مما لاريب فيه أن غايتنا من هذا الكتاب هي المعرفة عند مفكرى المسلمين ، وهذا يتطلب منا بدءاً أن نشرح الفرق بين معرفة العامة ومعرفة الصفاة . وأن نتبين أن هذه الأخيرة تنفرع إلى المعرفة العلمية ، والمعرفة الرياضية ، والمعرفة الميتافيزيقية ، والمعرفة الصوفية . ولما كانت المرفتان : الثالثة والرابعة هما المقصودتان بالذات هنا ، وأن غايتهم هي الحقيقة المطلقة ، فقد اقتضى هذا أن نبين الفرق بين الحقائق النسبية والحقيقة المطلقة ، وهل هذه الأخيرة موجودة حقاً ؟ وإذا كانت موجودة فهل يستطيع الإنسان أن يصل إليها ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب ، فهل يصل إليها عن طريق الحس ؟ أو عن طريق الجانب الأدنى من العقل وهو الفكر .

أو الذهن الذى يعتمد على الحس والخيال ؟ أو عن طريق الجانب الأعلى الذى يعقل المجردات المحضة دون أى اتصال بالحس أو بالخيال ؟ أو عن طريق الكشف البصرى بعد التخلص من علائق المادة وغواشى الرغبات ولو كانت مباحة ؟

ولكى نحقق هذا الهدف الضرورى سنقدم فى الفصل الأول عرضاً فلسفياً واضحاً غير مركز ، محاولين أن نتجنب فيه الاصطلاحات الفنية ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، ليكون فى متناول البيئة التى ألف لها ، وسنجهد أن نلم فيه بأهم ما تضعه البحوث الحديثة تحت عنوان « المعرفة البشرية » على صورها المتباينة المرتبة حسب مراتب وصولها إلى الحقيقة التى هى الناية العليا للمعرفة . وسنبين كيف تنشأ هذه الصور ، وكيف تنمو على التوالى . وسنرى أن منابعها هى نفس منابع التى انتهل منها مفكرو المسلمين .

وسنخصص الفصل الثانى لإيضاح الفكر الرئيسية التى تواجه العقل البشرى . إلى بحث المبادئ العامة التى تنبثق منها كبريات المشاكل الفلسفية التى تعنى المتطلعين إلى المعرفة والتى وجد العقل لفهمها والتنقيب عن حلولها ، وسنحدد مكانة المفكرين المسلمين والحلقة التى يشغلونها من هذه السلسلة التى بدأت قبلهم واستمرت بعدهم ولا تزال وستظل تتابع سيرها مادام العقل فى الوجود . وهكذا نقرء لكل بحث أو بحوث متسق بعضها مع بعض فصلاً حتى نوفىها حقوقها من الدراسة .

وعندما ننتهى من عرض هذه المسائل العامة نرجو أن نكون وفقنا إلى جعل نظرية المعرفة مألوفة لدى القارئ ، وحينئذ نستطيع أن تقدم إليه فلاسفة الإسلام محوطين بالإيضاحات الضرورية التى تحدد أوضاعهم ومواقفهم بالنسبة إلى المشكلة التى نحن بصدد حلها ، وأن نبين ماهى الشخصيات التى أثرت فيهم ، وعلى أية صورة حدث هذا التأثير ، فإذا تم لنا هذا ، أفردنا للدراسة المعرفة عند كل واحد منهم فصلاً خاصاً ، ثم ابنا كيف أنهم بدورهم أثروا فى مفكرى العصور الوسيطة

«مَنْ مَسِيحِيٍّ وَيَهُودٍ» مَسْنَةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ
اللَّهِ تَبْدِيلًا .

إخترنا من أعلام أولئك المفكرين المسلمين خمسة فلاسفة وهم : الفارابي ،
وابن سينا ، وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، واثنين من أفذاذ الصوفية
وهما الإمامان الجليلان : الغزالي ، ومحيي الدين بن عربي . وقصرنا دراستنا هؤلاء
وأولئك على آرائهم في المعرفة دون بقية مذاهبهم التي هي خضعات صاخبة بالمعارف
المتنوعة ، والثقافات المتباينة ، والنظريات العميقة . التي تحتاج إلى عشرات المؤلفات .

بيد أنه لما كان من غير الممكن - كما أشرنا إلى ذلك وكما سنشير إليه مراراً
في مواضعه - أن نستطيع التعمق في دراسة المعرفة عند هؤلاء الخالدين دون
الإلمام في وضوح وتفصيل بالمصادر التي أثرت فيهم تأثيرات أساسية ، فقد وجب
علينا أن نقف بك ملياً عند هذه المصادر ، وأولها القرآن الكريم بما رسمه لهم
من طرق النظر ووسائل المعرفة الحسية والعقلية ، والبصيرية . وثانيها أفلاطون ،
وثالثها أرسطو . ورابعها الفلسفة الاسكندرية بما فيها من آراء أفلوطين وشرح
أرسطو . فاذا انتهينا من هذا كله أبنا المعرفة عند الفلاسفة الإسلاميين ثم عرجنا
على المعرفة الصوفية التي لا يمكن أن تؤتى أكملها إلا إذا كانت معتمدة على دين
صحيح ، ثم أوضحنا هذا النوع من المعرفة ممثلاً في ذينك الإمامين العظيمين
الغزالي وابن عربي . وقد اخترنا أولهما لأنه قاسى في أمر المعرفة ما لم يقاسه أحد
قبله فيما نعلم من آلام نفسية انحرفت لها صحته حتى أشرف على الموت بسبب عدوله
عن التقليد المحض إلى الاعتماد على الأدلة الحسية ، ثم إلى الاعتماد على العقل ، ثم إلى
اضطراب هذا الاعتماد وفراره بنفسه إلى التصوف . ولأن الثاني كان قد بلغ من
سعة الاطلاع ووفرة الثقافة ما لا يجارى فيه ألبتة ولم يتأثر بشيء من هذا كله ،
وإنما كان في علمه مستقلاً ، بل كان نسيج وحده ، وفريد عقده ، وقد وضع علم
الدنيا على الرف وألقى بمعارف أهل الأرض جانباً ، واعتمد على معارف السماء حتى
استحق أن ينعت بإمام العارفين . ولم يكن في هذا شيء من المغالاة ، إذ أنه هو

الذى وضع لنا المبادئ التى تميز ما يدركه العقل وما لا يدركه من المجردات ، وأبان أن الأخير هو كنه الله وحده ، فلم يستهن بالعقل ، بل أجله أكمل الإجلال ، ولكنه وقف به عند حده الذى منحه إياه ذو الجلال والإكرام .

وأخيراً سنلحق هذا الكتاب بقائمة من المراجع العامة والخاصة التى استمناها فى اللغتين : العربية والفرنسية ، لى نيسر أمام القارئ سبيل الاسترشاد والاستزادة من البحث عن الحقيقة فى مواطنها المتنوعة .

هذا ، ونسأل الحق الذى منح كل حق وجوده أن يسدد خطانا ، وأن يتوج بالنجاح مسعانا ، وأن يوفقنا إلى الحقيقة التى هى غايتنا الأولى والأخيرة من كل ما نزاوله ونحاوله ، وبالله العون ومنه التوفيق .

القسم الأول

محيطات المعرفة

الفصل الأول

المعرفتان العامة والعلمية

مما لا ريب فيه أن أدقاء الباحثين — ونحن معهم على أتم وفاق — قد أجمعوا على أن الثقافة البشرية سلسلة متناصلة الحلقات تؤثر سوابقها في لواحقها على صورة جلية أو غامضة ، وأن هذه اللواحق أحياناً تعمل في إنتاج السوابق عمل النحلة في الزهور . ولا ريب أنه من غير الممكن أن يصل الباحث إلى نتائج مرضية بل صحيحة في أية ناحية من نواحي الحياة الفكرية الإسلامية دون أن يصعد إلى منابعها الرئيسية من الإنتاج الإغريق ، بل دون أن يتقصى هذا الإنتاج في عناية ودقة ، لتتيسر له الموازنة بينه وبين ثمار الفكر الإسلامي ، ولتبين مقدار أثر الفكر الإغريق فيه وما جرده المسلمون في ذلك فينتهي إلى الهدف المراد .

لهذا قد صممنا على أن نبدأ بحوثنا في هذا الكتاب بعرض واف لنظرية المعرفة . من حيث هي ، فندرس مثلاً الحقائق القابلة للمعرفة وغير القابلة لها ، ونفحص القابل منها للعرفان كي نبين مدى ما في مكنة النفس البشرية أن تصل إليه ، وهل يكون ذلك الوصول على سبيل اليقين أو على سبيل الترجيح ؟ وما هي الوسائل التي تحقق تلك الغاية للنفس الإنسانية ؟ وما هي المؤهلات اللازمة لإعداد كل من هذه القوى حتى يتيسر لها العرفان ؟ وما إلى ذلك مما هو ضروري لتعقب المعرفة البشرية في مواطنها الأساسية . فإذا انتهينا من ذلك تتبعناها عند الإغريق فوقفنا بها عندهم وقفة تمكننا من تجليتها عند مفكرى المسلمين ، لأن الثانية لا يمكن فهمها ولا إيضاحها بدون الرجوع إلى الأولى . وإليك هذه الوقفة :

جوهر المعرفة موجود وجوداً محققاً ، ولكن نعت المعرفة من قلة وكثرة ،

أو نسبية وإطلاق ، أو فطرية واكتسابية هو الذى اختلف فيه الفلاسفة منذ أقدم عصور الفلسفة الإنسانية ولا يزالون كذلك حتى اليوم . فهى تارة نسبية وأخرى مطلقة ، وثالثة فطرية كلها ، ورابعة مكتسبة كلها ترتكن على التجارب . وكذلك تعيين القوة العارفة ، وتحديد مدى اختصاصها ، فمرة هى الحواس وحدها كما عند هيراقليطيس ، وأخرى هى الحواس مع العقل كما يرى أرسطو ، وثالثة هى البصيرة كما يرى أفلاطون ، ورابعة هى العقل وحده كمنهـب ديكارت ، وهلم جرا . ولكن قبل أن نعرض لهذه التفاصيل ينبغى أن نشير إلى هذه الفروق الأساسية بين المعرفة العامة والمعرفة الفلسفية فنطرح الأولى جانباً ، ونقصر بحثنا على الثانية .

وهاك شيئاً من تلك الفروق :

تنقسم المعارف الإنسانية إلى قسمين يدعى أولهما بالمعارف العامة ، وهى مجموعة المشاعر والإحساسات المادية المتحصلة للانسان بوساطة بعض أجزاء بدنه ، وهى تمتاز بأنها بسيطة ساذجة خالية من الدقة والتعمق ، وبأنها مزعزعة متقلبة لا تكاد تثبت ولا تدوم ، وبأنها مختلطة متشابكة مضطربة القواعد والأسس كما يصفها الفيلسوف القديم هيراقليطيس بأنها أشبه بماء يسيل بين شطآن غير محددة سيراً غير محدد المصير .

ونحن مدينون بهذه المعارف العامة لحواسنا التى تستعين فى توصيلها إلينا بالزمان والمكان ، ولكن ليس هذا هو كل شيء ، بل إن الحواس تعانى فى نقل تلك المعارف عمليتين لا بد منهما لحصولها لدينا . أولاها ارتسام تلك الأشياء للمادية المراد نقلها ، وثانيتها نقل تلك الرسوم إلى مكانها الطبيعى من النفس البشرية .

غير أن هذه المعارف قبل تدخل الزمان والمكان فى عملية إدراكها تكون مؤقتة بأوقات الإحساس القصيرة من ناحية ، وغير مضبوطة ولا محددة من ناحية أخرى . فإذا تدخل فيها هذان الطرفان الضروريان تحددت وانضبطت وأصبحت

قابلة للبقاء . وفى هذه الحالة وحدها يشترك العقل فى المعرفة . أما قبل ذلك فهى
مادية بحتة . وباشتراكه يحدث الثبات الذى تنشأ فيه الذكريات الماضية
والامتداد الذى يتكون منه الخيال فى المستقبل . هذا إلى ما يرافق المعرفة من
نظام ودقة يحلان محل الممجية والسطحية والاضطراب .

يبين مما تقدم بالضرورة أن للمعرفة العامة درجتين : الأولى المعرفة
الإحساسية البحتة . وهى همجية مؤقتة لاعلاقة لها بذكريات الماضى ولا بأخيلة
المستقبل ، والثانية هى ما تشترك النفس فى عملياته ، وهو منظم ثابت يتناول ماضى
الحياة وحاضرها ومستقبلها . والقسم الثانى هو الذى يعول عليه من المعارف
الإنسانية ، لأن الحاضر والمستقبل يظلان مظلمين معقدين إذا لم يتضح بنور
الماضى ، والماضى لا يبقى منه فى القسم الأول شئ . فلو كانت المعرفة مقصورة
على القسم الأول ، لكانت عبثا ومعدومة الفائدة . وإذا ثبت أن الحاضر يستغنى
بالماضى من هذه المعارف ، وأن تلك المعارف ليست فى درجة واحدة ، بل هى
متمايزة متفاضلة فيما بينها ، وجب ترتيب هذه المصاييح حسب مالها من قيم ودرجات
فى الفائدة العملية ، ثم اختزانها فى الذاكرة إلى أن يحين وقت الحاجة إليها والانتفاع
بها . وهذه هى عملية أخرى تقوم بها النفس .

وأما المعرفة الفلسفية ، فيجدها فريق من الفلاسفة بأنها امتداد ساطان
المعرفة العامة ولكن هذا الامتداد يجب أن يتمشى تبعا لقانون مضبوط تكون
المعرفة الأولى قد استغلتها واستفادت منه .

وأظهر الفروق بين العرفتين هو :

١ — أن المعرفة العامة مقصورة على النواحي المادية والاجتماعية من الحياة ،
بينما أن المعرفة الفلسفية تتناول فوق هذا محاولة كشف اسرار الكون
توخفايا الوجود .

٢ — أن المعرفة العامة موجودة لدى جميع أفراد بني الإنسان على حين أن المعرفة الفلسفية هي مقصورة على أفراد صفوة البشرية .

٣ — أن المعرفة العامة فطرية توجد لدى كل من توفر فيه القدر المحقق للانسانية من العقل ، ولكن المعرفة الفلسفية مكتسبة بالمران والتطبيق الدقيق ، بل هي نتيجة مجهود عظيم وصبر طويل .

٤ — أن المعرفة العامة معرضة للتأثر بالغريزة أو بالعاطفة في حين أن المعرفة الفلسفية خليقة بأن تكون بمنجاة من أثر هذين الباعثين .

والآن إليك هذا العرض الموجز للمعرفة في مراحلها المختلفة ومحيطاتها المتباينة: تشمل المعرفة — كما ندرکها اليوم — محيطات واسعة تبدأ بالمعرفة العامة التي يشترك فيها جميع أفراد النوع البشري ، ثم تصعد إلى درجة التجارب الحسية على أيدي الطبيعيين أو الكيميائيين ، ثم تستمر في صعودها إلى درجة النظر العقلي عند الرياضيين والفلاسفة لكي تنتهي عند مرتبة التجارب التنسكية . ومن هذا يتبين أنها تتطلب جهوداً ضخمة للاحاطة الشاملة التي تضمن القدرة على منح كل غصن من أغصان دوحتها الترامية الأطراف الطابع الذي يميزه عن غيره .

وسنحاول في هذا الفصل أن نلم بالمراحل التي يجب على الفكر التأمل أن يمر بها لكي يجتاز المحيطات المختلفة للمعرفة ، وأن يطبع كلا منها بالطابع الذي يلائمه . وسنتجنب في هذا الفصل ، بقدر المستطاع ، جميع الاصطلاحات الخاصة التي تقتضيها التفاصيل الشاملة والتي سنحتفظ بها لدراسة مذاهب الفلاسفة . وحسبنا هنا أن نعود القراء على التأمل ، وأن نرسم لهم الخطط السليمة التي ينبغي أن يسلكوها في تتبع معارفهم إلى منابعها الأساسية وأصولها الحقيقية ، لإيماننا بأن هذه هي الوسيلة المثلى بل الوحيدة لتحقيق الثقافة الصحيحة .

وفوق ذلك فإن هذا التأمل العميق المستمر هو اللبنة الأولى في مشيدة الفلسفة التي هي جماع المعارف المكتسبة بلا معارضة ، وهي التي تحتفظ لتلك المعارف

بموجدتها الأساسية مع منحها إياها حرية التنوع والاختلاف حول الموضوعات التي تعرض لها .

الدرجة الدنيا أو المعرفة العامة

تبدأ المعرفة البشرية سيرها بمرحلة الحس المشترك . ومعنى هذا أننا جميعاً حسيون تجريبيون في أول الأمر ، أى أننا ننتزع من تجارب البصر والسمع والذوق واللمس والشم معرفة الواقع الحس . ومن ثم فإن الفلسفة الواقعية تمنح الحس المشترك المرتبة الأولى في الأهمية ، إذ هو نفسه في عداد الواقعيات ، وهو الذى يقتادنا إلى النقطة التى يلتقى عندهما فكر العاى بفكر العالم والفيلسوف .

نلاحظ بدياً أن الحس المشترك ليس من البساطة إلى هذا الحد الذى يتبادر إلى ذهن للوهلة الأولى ، فنحن نجد من جهة مشتملاً على بعض المبادئ المعقولة ، وعلى طائفة مختلطة غامضة من اليقنيات الأساسية اللازمة للحياة البشرية ، وذلك يصيره مستقيماً . ولكننا من جهة أخرى نرى أنه — إلى جانب هذا الانمط الخير — مشتمل على استعداد طبيعى آخر يدفعه إلى عدم فهم الروحية وينحى به نحو المادية عندما يخيّل إليه مثلاً أن الشمس تدور حول الأرض ، أو حين يخلع على المكان وصفى الأعلى والأدنى . ومن ثم كان تخليصه من أخطائه هو الشرط الأول لتقدم العلم والفلسفة ، بل من الأمور المتفق عليها أن عدداً عظيماً من التقدمات العلمية قد جاء مخالفاً لمعتقداته .

هو إذن أولى خطوات عملية المعرفة ، ولكنه يغاير مغايرة واضحة التأمل الفلسفى الذى يقتاد إلى معرفة توجد فيها يقينيات الحس المشترك الأساسية ولكن بعد أن كونها العقل وجعلها فى حالة علمية .

فى طليعة عمليات المعرفة العادية إذن يدعونا الحس المشترك إلى أن نفتح عيوننا على الأشياء وأن نلمسها ونشمها لنكى نعلم ما هى ، ثم ينتهى قابلاً : إن ما

أتصوره هو الوجود ولا ريب أنه في هذا غير مخطيء ، ولكنه لا يلبث أن يحول هذا الجزم إلى نوع من المادية ، وأن ينحرف به عن الصراط السوى إلى تمثيل مفرط في السهولة ، إذ يتخيل أن التصور هو صورة مادية للشيء . المتصور تتفق معه بحيث تكون جميع شروط أحدها هي عينها شروط الآخر .

وينبغي أن نبذل مجهوداً في التفكير لكي تفرق بين الشيء والمتصور ، وبالتالي لكي ندرك أنفسنا وتفرق نسبياً بين أنفسنا وما نتصوره ، لأن العرفان هو أن يتميز الإنسان بدياً عما يعرفه . والمعرفة هي العلاقة بين العارف والقابل للمعرفة . ويسمى الأول بالعارف أو الفاعل ، ويدعى الثاني بالمعروف أو موضوع المعرفة .

وهذا المجهود المستمر في التفكير هو الذي يسمح لنا بأن نستنبط أن المعرفة العامة هي موطن للتناقضات ، والأخطاء . وبفضل تقدمها عرف العقل نفسه . ومنذ تلك الآونة طفق يرشدنا إلى علم جديد لا يتبينه إلا الفكر . وهو عالم العلائق القابلة للتعقل ، وبهذا يجعلنا نصل في المعرفة إلى درجة أعلى من سابقتها .

وقبل أن نتغلغل في هذا العالم الجديد ، ينبغي أن نجمل كل ما تقدمه المعرفة المادية من خصائص ونقائص .

يبدو العالم أمام المعرفة العامة سلسلة من الأحداث والوقائع التي يندر منها ما يخضع للتعليل والتنبؤ ، وهي تقبلها بجميع تعقدها كما تتقدم إلى الإدراك الحسى . إنها تقدم إلينا العالم بوصف أنه مجموعة من الخواص يستحيل تحديدها أقيستها فهي تلاحظ مثلاً أن الجسم الذي يهوى ، تزيد سرعة هويته باطراد ، ولكنها لا تستطيع أن تحدد مقدار السرعة في أية لحظة من لحظات هذا الهوى . وهكذا تظل أسيرة لتباينات الظواهر حين ترى مثلاً ظاهرتين متضادتين في مظهريهما — كقطعة الخشب التي تطفو على سطح الماء ، والحجر الذي يهوى إلى القاع — متسقتين في خضوعهما للقانون أتم اتساق .

ولما كانت غير قادرة على تحليل الظواهر ، فإنها غير قادرة أيضاً على الربط بينها . وهي لهذا تحصر مواقفها في أغلب الأحيان في سردها وفي تسجيل الملاحظة عليها . ومن هذا ينتج أن تكون جميع الأحداث والظواهر في رأيها ممكنة أو محتملة ، أى يمكن أن تقع على صورة أو على أخرى أو ألا تقع أبته . وهكذا لا نسمح بالتنبؤ بها إلا بهيئة مزعومة وعائمة لا يترتب عليها سوى عمل جد محدود . ولو لم يكن لدى الإنسان إلا هي لكان عمله بإزاء الطبيعة في منتهى القصور . وبالإجمال إن هذه المعرفة لا تصل إلى أن تتخلص من الذاتية ، لأنها مؤلفة من أحاسيس فردية ومن آراء تسودها الظروف المرضية ، وفي أكثر الأحيان تسيطر عليها الأوهام . وأخيراً هي لا تستطيع أن تقدم إلينا إلا نصف معرفة غير كامل وغير يقينى ، وإذا نتيجة جد ضيقة . وإذن فلا ينبغي أن ندهش أو أن تباغتتنا هذه النتيجة . فما دام أن الأحداث في تغير لا ينقطع ، فإننا لا نستطيع أن نعرفها معرفة تامة إذ لا علم إلا العام كما يقول أرسطو في المقالتين الأولى والثانية من « ما بعد الطبيعة » وكما سنوضح ذلك في موضعه

المعرفة العلمية

لنعد هنا إلى العرض الفلسفى الذى رأينا فيه التفكير المتنبه ينتهى بنا إلى تحقق التمييز بين موضوع المعرفة والفكر الذى يعرف . وإذا عرف العقل نفسه على هذا النحو يتابع جهوده الفكرية فيقتين أن الحالة التى تكون عليها الأشياء فى عقولنا لكي تعرف ليست هي نفس الحالة التى كانت عليها فى العالم الخارجى ، لأنه — بالنسبة إلى الأشياء — يوجد نوعان من الوجود : أولها الوجود الشخص الذى تستمتع به لكي تبقى بعيدة عن العدم - وثانيهما الذى تظفر به عندما تستولى عليها النفس لتعرفها .

وأيا ما كان ، فإن الأشياء حين تنتقل إلى نفوسنا بواسطة الحواس تتخلص بدنيا من مادتها التى تمثل فيها وتلك الحالة هي التى يعبر عنها أرسطو بقوله : « ليس

الحجر هو الذى فى نفسى ، بل صورته ، ولكنها — لكى تدخل فى عقولنا —
تتجرد من فرديتها ، وتتحول إلى العمومية ، فنحن إذ نرى الأسد الشخص يلتهم
ظبية تنتقل هذه الصورة إلى درجة العمومية حيث يصدر حكم العقل بأن هذا
الحيوان من فصيلة أكلة اللحوم . وإذن فليس التصور نسخة مادية للأشياء ،
ولكن ليس معنى هذا أن الأشياء تتغير وإنما الذى يتغير هو حالة وجودها لا
ما يؤلف طبيعتها ، إذ أن المعرفة ليست علاقة تشويه ولا إفساد ولا تبديل لموضوعات
المعرفة ، وإلا فهي لا تصل إلى الحقيقة .

قلنا آتينا إن العقل مجرد الأشياء من مادتها فيرتقى بها إلى مرتبة اللامادية
والعمومية حيث تدعى بالمفاهيم ، وإذ ذاك يختبرها فى جميع مظاهرها فيفرقها
ويوازن بينها ثم يجمع كل طائفة منها تحت الراية التى تلائمها . ولا جرم أن جميع
هذه العمليات المنطقية من جانب العقل تتعلق بأحوال الأشياء وشرائط وجودها .
فيها ، وإعدادها للمعرفة ، ولكنها لا تحس طبائعا أدنى مساس .

ولا ريب أن هذا التمييز بين جواهر الأشياء وحالات وجودها فى العقل شىء
رئيسى فى نظرية المعرفة ، وهو يسمح بالتعبير عن عمليات المعرفة بالمباراة الحديثة
وعلى النحو الذى تدرس عليه فى المعاهد الفلسفية .

ومجمل هذا كله أن المذاهب الفلسفية تقرر وجود الأشياء خارج العقل البشرى
وتجمع على إمكان معرفة العقل لتلك الكائنات ، وعلى أنه يستطيع أن يشيد
فى داخله — بوساطة نشاطه الخاص وعن طريق الحس — معرفة حقيقية متفقة
مع الواقع . وإذن فالمعرفة هى تشييد للواقع مقام على أسس من قوانين العقل ،
ولكنها ليست مجرد ملاءمة سلبية من جانب العقل لتلك الواقع كما يرى أصحاب
المذاهب التجريبية ، وإنما هى ملاءمة هجومية يقوم فيها العقل بدور إيجابى ، كيانه التشريع
والتحليل والتجريد ، فيشيد الواقع على مطالبه الخاصة التى تنبثق منها أهمية المنطق
والسيكولوجية اللذين لهما الدور الأول والأخير فى المعرفة . فالأول لأنه هو الذى
على القواعد التى يجب أن يراعيها المفكرون فى تعقلاتهم « فتعصم مراعاتها

الذهن من الخطأ في الفكر،... والثانية لأنها هي التي تدرس جميع عمليات الحياة النفسية لاسيما العقلية منها .

نعم إن المعرفة في معناها العام تبتدىء بالحسية ، ولكن ليس معنى هذا أن الحس هو طريقها الوحيد أو الأمثل ، كلا ، فإن أرسطو يقول: « إن الإدراك الحسي ليس هو المعرفة ولكن الذي ليس لديه إحساس لا يمكنه أن يعرف » .

موضوع المعرفة إذن هو العلم ، ولكن بأوسع معانيه ، وعلى صورة واضحة ، بل يقينية ، أى في أكمل مراتبه . وقبل هذا كله ، ينبغى أن يوضع في الحسبان أن غاية المعرفة ليست هي الواقع الحس ، أو الكائن المتحيز المتغلغل في الإمكان ، ولكنها هي العقول العام اللامادى الذى ينقب عنه العقل الشرى في العالم الحس ثم يجرده . وهذا هو معنى عبارتى أفلاطون وأرسطو اللتين مؤداهما أن العلم لا وجود له إلا في العقول وغير القابل للفساد .

ومن هذا يبين أن التعبيرات الحديثة في نظرية المعرفة تقترب كثيراً من تعبيرات حكماء الإغريق ، وأن مفاهيم أرسطو وفلاسفة الإسلام وتجريد هم موضوعات المعرفة الفلسفية ، لا تزال هي أسس المنهج الحديث الذى بمقتضاه ينتزع العقل المعقولات من المحسّات التى تدركها حواسنا ابتداء ، وهى عملية لا تكون ممكنة إلا عندما تطرح جانباً كل ما هو فردى في العالم الحس . وعلى هذا الأساس يستخلص العقل عالماً من المفاهيم والمجردات هو الذى يؤلف المعرفة البشرية والذى — لكي يمكن أن يعرف — يجب أن يتجرد من وجوده الخارجى .

وبالإجمال إن حواسنا تدرك الأشياء في أفرادها الشخصية وفي وسط تيار الأحداث المتغيرة ، بينما أن عقلنا لا يستطيع إدراكها إلا وهى في طبيعتها . ومميزاتها العامة .

وبعد أن تتكون القواعد العلمية في العقل بواسطة المفاهيم يعود هذا الأخير عن طريق الحواس إلى الفردية المحسة التى يتكون منها العالم الظاهرى ، إذ لا ينبغى أن

نفسى أنه إذا لم يكن الشخص موضوعاً للعلم ولا قابلاً للمفهومية بوساطة العقل مباشرة ، فإنه مع ذلك قابل لتفهيمه إياه عن طريق المفاهيم ، وبصورة غير مباشرة وفى هذا المحس ينهى العلم حركته العقائية التى يقوم بها لإحراز الواقعية . ومن هذا يتبين لماذا نحن فى حاجة إلى الحواس . وليست هذه الحاجة لكى نتزع أفكارنا من الأشياء فبحسب ، ولكن لكى تكون سلسلة أحكامنا على الواقع الذى يتألف منه العالم بالمعنى الحديث الضيق لهذه الكلمة .

والآن سنتابع هذا العرض فاحصين درجات العرفان العقلى الذى يستخلصه العقل من واقعية العالم الخارجى ، واضعين كل درجة فى منزلتها الحقيقية ، بمجملين ذلك فيما يلى :

يبين مما تقدم أن التقسيمات الأساسية للمعرفة ومراتبها التجردية هى تابعة لدرجات العقولات التى هى موضوعات للمعرفة والتى حددها أرسطو ، وسار على نسقه فيها فلاسفة الإسلام وعلى الأخص ابن سينا الذى وضحها توضيحاً قاطعاً لم يزد عليه المحدثون إلا أن سلكوا إليه طرقاً مختلفة تنتهى كلها إلى غايته المثلى . ولا جرم أن هذه السنة الأرسطية الخاصة بتقسيم درجات المعرفة وترتيبها قد بقيت هى الطريق المنطقى المتبع فى الفلسفة . ولكن اللغة المعاصرة قد تعودت أن تخلع عليها أسماء مختلفة . ومما لا يغيب عن الأذهان أن تقسيم المعرفة على هذا النحو منبثق من تقسيم الفلسفة نفسها . ومجمل هذا التقسيم أن الفلسفة النظرية ثلاثة أقسام :

أدناها : هو ما يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة وهو القسم الطبيعى أو العالم المحس أو الفيزيكا .

وأوسطها : هو ما يحتاج إلى المادة فى وجوده ووزن حدوده وهو القسم الرياضى . أو قسم «العقولات الكمية» على حد تعبير الرياضيين .

وأعلاها : هو ما لا يحتاج في وجوده ولا في حدوده إلى المادة وهو الفلسفة الأولى .
أو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة . ولا شك أن مراتب العرفان البشرية تسير مع هذا
التقسيم جنباً إلى جنب ^(١) حتى الآن رغم قدم هذا التقسيم .

الآن — ومن وجهة النظر الفلسفية — سنحاول أن نلقى شيئاً من الضوء
على أقسام المعرفة النظرية التي سجلناها هنا حسب درجاتها من التجرد .

معرفة العالم المحس :

يعرف هذا القسم عند الإفریق وفلاسفة الإسلام بعلم الطبيعة ، وهو يشمل
كل محيط العقولات الكامنة في العالم المحس ، وهو ينقسم اليوم بطبيعته
إلى قسمين :

أولهما : فلسفة الطبيعة ، وهي لا تزال جزءاً من المحيط الفلسفي .

وثانيهما : علوم الطبيعة وهي التي انفصلت عن الفلسفة منذ عهد النهضة .
الأوروبية ، وصار لها كيان مستقل يؤلف معرفة خاصة .

ومما هو جدير بالملاحظة اليوم أن محيط العالم المحس هو الوحيد الذي نجد فيه
فلسفة وعلوماً تجريبية تتقاسمها معارفنا . وهذا التقسيم لا يوجد في العالمين
الآخرين من عوالم المعرفة ، لأن الرياضة ليس لها — من حيث التجرد — سوى
جانب واحد مجرد ومثالي ، ولأن الميتافيزيقا ليس لها جوانب خاضعة للحواس ،
إذ هي ليست سوى معقولات محضة .

فلسفة الطبيعة : هي معرفة مؤداها أنها تستكشف — في كل واحد من
الأشياء المحسنة — الكائن المتحرك الذي يكونه ، والبادئ التي تعال هذا

(١) حسبنا الآن هذا الإيجاز في التعبير عن أقسام الفلسفة النظرية عند أرسطو، محتفظين
بتفاصيل هذا التقسيم إلى أن يثون أوانه عند حديثنا عن ابن سينا .

التحرك ، فتنبئنا مثلا بطبيعة العدد والكمية والمكان والزمان والحركة والجوهر المادى والحياة النباتية والإحساسية للنفس ، والتمييز بين الضرورى والممكن والمضاد فى أثناء سير الأحداث ، وما إلى ذلك من معلومات لا مناص عنها .

ولا جرم أن جميع علوم المحيط الحسى — فيما يتصور القدماء — هى جزء من هذه المعرفة ، وكانت تتبع مناهجه الاستنباطية . وعندما وجهوا أنظارهم نحو الفلسفة لم يروا أنها عاجزة عن أن تحقق لهم علم ظواهر الطبيعة الذى يتطلب — قبل كل شئ — منهجا تجريبيا . ومعنى هذا أن تعديلاتهم لتلك الظواهر كانت إما خاطئة وإما غير كافية .

ليس دور الفلسفة الطبيعية إذن هو تحليل متباينات العالم المحس ، أى الظواهر الطبيعية ، ولكن ذلك لا ينقص قيمة حقيقة المبادئ التى أثبتتها فى المحيط العقلى الذى هو محيطها ، أى يجب أن تكتفى باليقين فى العموميات الشاملة كالتمييز بين الجسم الحى وغير الحى ، وبين الحيوان والنبات ، وبين الكائنات العاقلة وغير العاقلة ، أو معرفة أن الجسم مكون من مبدأين يكمل كل منهما الآخر ، أحدهما بالقوة وقابل للتحدد ، وهو المادة ، والآخر مخصص ومحدد ، وهو الصورة .

ولكن الفلسفة الطبيعية يجب أن تهجر جميع تفاصيل عمليات الطبيعة الحسية ، وأن تدعها للمعرفة العلمية والاصطلاحية المحضة .

يتضح مما تقدم أن فلسفة الطبيعة وعلم الطبيعة هما معرفتان متمايزتان ، إحداها تتعلق بالمعقولات ، والأخرى بما هو قابل للتجربة ، وأن كلا منهما وحده ناقص ، وأن المعرفة الكاملة تتألف بدنيا من التحديدات العامة للحياة والحركة والحيوانية والكمية وما إلى ذلك ثم تستمر هابطة إلى أدنى تفاصيل العلوم التجريبية .

وأما علوم الطبيعة : أو العلوم التجريبية فهى تلك المعرفة التى تبدو اليوم لكثير من الناس أتم المعارف وأكملها وأعظمها أهمية ، وهى الوحيدة التى

يستطيع الإنسان أن يقتسب إليها ، وأن يدعى أنه أحرز فيها شيئاً ذا قيمة جديدة .
بالتقدير . ولاريب أن هذه أحكام سطحية أصدرها أصحابها مدفوعين بتلك التطبيقات
العملية النفعية التي اقترعت منها أثناء عدة قرون والتي لا تصور فكرة دقيقة عن
« العلم » ، ولا عن الروح العلمية ، إذ أن العلم على الضد من ذلك لم ينشأ إلا في
اليوم الذي تحرر فيه العقل البشرى من الفكر النفعي ، والإغريق هم أول من سماه
إلى فكرة وجوب تحصيل معرفة واقعية مؤسسة على مجموع العالم المحس لا ترى إلى
أية غاية نفعية ، وذلك ما كان أرنيست رينان يدعو به بالمعجزة الإغريقية ، وقد
ظهر البصيص الأول من أشعة هذا العلم الإغريق المنزه عن النفعية على أيدي
ثاليس المليطي وأنا كسيمندروس وأنا كسيمينيس وأمبيذوقليس وفيثاغورس
وديموقريطس . ولكن أرسطو هو الذي أبرزه في تلك الصورة التي بهرت عقول
العالم القديم ، ولا يزال الكثير من جوانبها ينال إعجاب العلماء المحدثين المخلصين
للحقيقة العلمية .

ولقد رأينا أنهم لم يصلوا إلا إلى نتائج غير كافية ، لأنهم علقوا علوم الطبيعة
بالميتافيزيقا التي أسندوا إليها تعقيد وتوجيه جميع أفرع المعارف البشرية بلا استثناء
والتي لم تكن مناهجها ملتزمة بطبيعتها مع تلك العلوم ، لأن كل نوع من الموجودات
له أقيسته وموازينه الخاصة كما قررنا ذلك مراراً .

ومهما يكن من شيء ، فإن القدماء والمحدثين متفقون على أن أتم النماذج
العلمية وأكملها وأوضحها وأيسرها تناولاً ، هو النموذج الرياضي ، وهذا يفهمنا
كيف أن العلوم قد جعلت تنفصل من الفلسفة شيئاً فشيئاً في القرنين : الخامس عشر
والسادس عشر بعد أن كانت ممتزجة بها كل الامتزاج ، إذ قد نشأت مع جاليليو
ثم ديكارت فكرة أنه من الممكن وجود علم عام يكون موضوعه ظواهر الطبيعة .
ولكنه لن يتطلب مبادئه ومناهجه مما بعد الطبيعة ، بل من الرياضة التي هي علم
الكميات ، وعلم الاستنباط والتي وصلت إلى درجة كبيرة من الكمال .

ولا جرم أن هذا الاتجاه الجديد كان من الناحية العلمية جد مخصب ، إذ أن هذا المزج الذى تم بين العلوم الطبيعية والرياضية قد غير وجه العالم ، لأن تلك العلوم ، بعد المزج ، صارت علوما واقعية تشغل بالوقائع فحسب . فبفضل المنهج الرياضى جعلت العلوم الحديثة تدنو من الطابع الاستنباطى الذى تتوق إليه ، وطفقت تنتج معرفة علمية ، ووسيلة قيمة للانتفاع بالمادة ، ولكنها فى مقابل ذلك تخلت عن مكانها بوصف أنها علوم فلسفية تشغل بالموجود من حيث هو كما كانت قبل ذلك العهد ، وتخلت كذلك عن البحث عن الأسباب الأولى التى هى فى نظر تلك العلوم غير قابلة للدراك بالعقل ، وتكتفى بأن تحصل على كمية قابلة للقياس . وأن تجعلها ، بوساطة التجربة ، محددة على التدريب .

ولقد كان من نتائج اتجاه العلوم الحديثة على هذا النحو تنافر بينها وبين الميتافيزيقا ، إذ أن العلوم التى لا تعترف إلا بالنتائج الواقعية لمظاهر الطبيعة وأحداثها المشاهدة ، قد رفضت أن تمنح أية قيمة علمية للميتافيزيقا التى هى علم المقولات والإلهيات النقية كما كان يفهمها فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام . غير أن « علم الطبيعة » الذى يدعى « بالفيزيقا الجديدة » قد تبين اليوم أنه من غير الممكن قياس كل شيء ، فتخلى عن محاولة استكشاف الجواهر الأساسية للأشياء ، وهى التى كانت هدف العلوم ومطمحها الأخاذ فى القرن التاسع عشر وإليك كيف يرسم فريق من أفذاذ علماء الطبيعة المعاصرين هذه الأوضاع الجديدة :

يقرر « إيد ينجتون » العالم الطبيعى الإنجليزى الشهير فى كتابه : « طبيعة العالم المادى » الذى ظهر فى سنة ١٩٢٩ ما يلى :

« نحن نفهم اليوم أن العلم ليس لديه مايقوله عن طبيعة الجوهر الأساسى للذرة أكثر من أنه — ككل شيء فى الطبيعة — عبارة عن ساساة من أقيسة الكميات ... وأن البحوث العلمية لا تنتهى إلى معرفة جواهر الأشياء ، وأن العالم الظاهرى الذى هو محيط علم الطبيعة قد صار عالماً من الظلال »

وكذلك يقول العالم الطبيعي مايرسون في مقال نشرته له مجلة « الشهر »
الصادرة في يونيو من سنة ١٩٣١ تحت عنوان « العالم الطبيعي والكائن
الواقعي » مايلي :

« إن العالم المعاصر لا يستطيع أن يعين جوهر الكائن الواقعي ، بل إن هذا
نفسه هو الذي يميز خطته عن خطط سلفه في القرن التاسع عشر ، كما يميزها بصورة
أوضح عن خطة عالم المصور الوسيطة . إن العالم المعاصر لم يعد يجزم بأنه
يستطيع أن يفهم جوهر الكائن الواقعي الذي يبدو له على العكس كأنه محوط
بسر عميق » .

لاريب أن هذا التواضع الذي يصور به العلماء الحقيقيون لا التفهقون
أقذارهم الصحيحة ومنزلة العلوم الطبيعية ، ويقفون مقدرتها عند حدودها القاصرة ،
كل ذلك قد ترك الحرية الكاملة للميتافيزيقا في أن تحتفظ لنفسها بالصدارة في
موقفها الأساسي ، لأن إطارها الفطري لا يتعارض مع إطار العلوم ، بل إن كلا
منهما يسير في طريقه دون أن يصطدم بالآخر ، مادام أن لكل منهما موضوعه
ومعارفه وغايته الخاصة به . ونحن إذ نصل إلى هذه النقطة نرى من الحق علينا
أن نعتقد موازنة خفيفة بين الفلسفة والعلم ، ولكي تتمكن من هذه الموازنة
ينبغي أن نلقى شيئاً من الضوء على الطوابع المميزة للعلم ، وعلى ما يدهى بالروح
العلمية ، لعلنا نظفر في ذلك بجانب من التحديد الذي نأمل أن نسترشد به في
هذه الموازنة .

طوابع العلم : يعرف العلم في العموم بأنه تطبيق وسائل المعرفة التي يستعملها
الفكر الدارج ، ولكن في صورة منهجية متأملة . ويجمل هذا المنهج أن يعين
الباحث إلى أبعد حدود الإيمان في تحليل الأحداث الواقعية المعقدة إلى عناصرها
البسيطة المجردة ، ففي واقعة هوى الجسم مثلاً يميز العلم المكان الذي اجتازه الجسم

في هويته ، والزمان الذي قطعه أثناء ذلك الهوى بدلا من أن يكتفى بملاحظة تزايد سزعة الهوى تدريجياً كما يفعل الفكر الدارج في المثل الذي أسلفناه آنفا . . .

ومن ثم فإن العالم الطبيعي الفرنسي الشهير جان بيران قد أعلن أن غاية العلم هي شرح اللامزني المعقد بالمرزني البسيط . وبما أن العناصر المحللة قابلة للقياس فإن في مقدرة العلم — كما يقول العالم الطبيعي الآخر « هوسيه » — « أن يترجم كل ماهو من الكيفية بالكمية » . وهذا هو أحد طوابعه الأساسية . فمن ذلك مثلا أن الفرق بين رنينين أو لونين ينتهي لدى العلم إلى فرق مقيس بعدد الذبذبات وأطوال الموجات وهكذا يسمح له التحليل بأن يصل إلى درجة من العمومية والوحدة يتزايد ارتفاعها على التوالي ، فأولى هذه الدرجات عندما يضع تنظييات وتعريفات للنماذج العامة . وثانيتها عندما ينتزع من الوقائع الخاصة المتغيرة — بمعونة التجربة — علائق ثابتة وعامة تدعى بالقوانين . وثالثتها عندما يحدد تلك القوانين نفسها بفضل المبادئ والنظريات .

وعلى هذا النحو يصير العلم قادراً على الشرح شيئاً فشيئاً ، فيبين لنا « كيفية » الأشياء بل « لماذيتها » على حد تعبير أرسطو . وبقدر ما يشرح العلم الأحداث ويعلمها ، ينعطف نحو إبراز ضرورة وقوعها على النحو الذي وقعت عليه . وفي هذا أيضاً يقول أرسطو : « إن الناس عند مشاهدة الظواهر ، يدهشون من أنها على النحو الذي هي عليه ... ولكنهم يذهبون دائماً إلى الرأي المضاد » (وهو أنها يجب أن تكون على ما هي عليه) .

ولهذا السبب نفسه يسمح العلم بالتنبؤ ، وبالتالي يبيح العمل على هيئة يقينية ، وتنبؤات محددة ، بل هي في أكثر الأحيان معصومة . وقد نشأ من هذه المنزلة التي نزلها العلم أن زاد سلطان الإنسان على الطبيعة .

غير أن جانب المقولات في العلم لا يلتزم في العموم مع الوقائع تماماً ولا

يشرحها في جواهرها كما أشرنا إلى ذلك من قبل . ولكنه على الأقل يقدم إلينا نموذج معرفة موضوعية بعيدة عن طرق التفكير الفردية العرضية . ولذا ينبغي أن نلمع هنا إلى الروح العلمية التي تشع هذه المعرفة الجديرة بالملاحظة . وإليك هذه الإلماعة :

الروح العلمية :

تتضمن الروح العلمية قبل كل شيء : استقلالاً فكرياً لا يعترف إلا بسلطة العقل أو بسلطة التجربة ، ثم هي تتمسك بإحراز معنى الأحداث التي يجب أن تكون منبع هذا النوع من المعرفة وقاعدته ومقياسه ومراجعته .

ومن طوابع الروح العلمية أيضاً أنها تنقب دائماً عن الملائق القائمة بين الوقائع مادام أن العلم هو مجهود بشري ، أهدافه ربط الظواهر بملائقها الثابتة التي تدعى « بالنواميس » وهي التي يؤمن بها العلماء الحقيقيون إيماناً حاراً متحمساً . ولكن هذه النواميس مسيرة الاستكشاف ، ويجب عليهم أن يخطوا إلى هذه الغاية خطوات حذرة متبصرة ، وأن يعرفوا كيف يرتابون في كل شيء حتى يصلوا إلى براهين قاطعة ، لأن الروح النقدية عنصر من عناصر الروح العلمية . ومن هذه العناصر أيضاً ، عنصر التنزه عن كل غرض ، وفي هذا يقول العالم الرياضي الكبير هانري بوانكاريه في كتابه : « قيمة العلم » مايلي :

« إن البحث عن الحقيقة يجب أن يكون هو الغاية الحقيقية لنشاطنا ، فتلك الغاية هي الوحيدة الجديرة بذلك النشاط » .

ويقول العالم الشهير ميلو في كتابه « القوة والعلة » ما يلي :

« إن العلم يتقدم بقدر توافر درجات التنزه لدى من يتعمده » .

وأخيراً إن الروح العلمية تتطلب من العالم بعض الفضائل الخلقية التي إذا اجتمعت لدى العالم تصنع منه شخصية فريدة في بابها كباستور « أوبير كوري »

وزوجته . وهذه الفضائل هي حب الحقيقة والشجاعة والإخلاص والشرف .
العقل والتواضع والتسامح . وهذان الأخيران ينشآن من تفهم صعوبة المشكلة .
المراد حانها .

منهج العلوم الطبيعية :

تدعى هذه العلوم أيضا بعلوم الوقائع التي تقع تحت الحس بطريقة مباشرة
أو غير مباشرة كعلوم الطبيعة ، والكيمياء ، والحياة .

إن المرحلة الأولى من بحوث العالم في هذه العلوم هي الملاحظة التي تتطلب
الآلات والأجهزة والمعامل . وهي تتألف من وصف الأشياء التي تتجه إليها
الملاحظة وتعليقها وتحديدتها وترتيبها . وبعد ذلك يعقد العالم بينها موازنة منهجية
عن طريقها يستخلص طوابعها العامة الثابتة . وإذا ذاك يلتجئ إلى الاستقراء
التجريبي الذي يسمح له بأن يستكشف بين عناصر الظواهر التي يدرسها صلات
ثابتة وعلائق تدعى بالقوانين ، وهذه القوانين التي تبتدىء أول أمرها بالتعبير عن
الكيفيات تأخذ شيئا فشيئا صور الكميات أو الرياضيات . ولكن لكي يصل
العالم إلى هذا التحديد في النتائج ، ينبغي في العموم أن تنضم التجربة المنهجية إلى
الملاحظة للتحقق من القوانين الناشئة من الاستقراء ، والتي لا تزال إلى تلك
الآونة مجرد فروض ، وفي هذا المستوى من النمو تنقسم العلوم إلى قسمين :

أحدهما : العلوم الشارحة أو المعللة التي تشرح الظواهر المرادة دراستها راجعة
بها إلى قوانين . فلم الطبيعة مثلا يشرح — بواسطة قوانين معينة — ظواهر
المادة البدائية ، والفسولوجيا تشرح ظواهر الحياة العضوية وتحدد وظيفة
كل عضو .

والآخر : ما يمكن أن يدعى بعلوم المشاهدة أو الملاحظة لما هو كائن ،
وهي تحدد أو ترتب أنواع الكائنات وصور الأشياء ، فالكيمياء مثلا تحدد
وترتب الأجسام الكيميائية المختلفة ، وعلماء النبات والحيوان يحددان ويرتبان
الكائنات الحية من النوعين .

وبعد هذه المرحلة التي هي تحليلية يعقبها تقدم جديد يستعمل فيه العالم الاستنباط والجمع . وفي الواقع أن العالم في هذه اللحظة — بفضل الاستقرارات التي تتسع تدريجيا — يجد نفسه أمام فروض عامة يمكن أن تعتبر القوانين التي استكشفت من قبل والتي هي أشد تعددا ، نتائج لتلك الفروض التي تدعى « بالمبادئ » والتي يمكن حينئذ أن تتخذ قط أساس للنزول عن طريق الاستنباط إلى القوانين الأشد خصوصية .

بيد أن المبادئ — لكي تكون حقة — لا ينبغي ألـبـتـة أن تتعارض مع التجربة ولكن الفحص الكامل في هذه الحالة يعتمد لمعمومية لمبادئ مثل مبادئ « أرشيميد » و « مبير » و « كارنو » وما إلى ذلك . هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العالم الطبيعي يجهد نفسه في أن يشيد فروضا واسعة تدعى « بالنظريات الكبرى » عن طبيعة القوى المنبثقة في العالم المحس ، وطبيعة المادة ، وطبيعة الحياة ومن أصل الكائنات وتطوراتها . وهذه النظريات الكبرى تسمح بالتغلغل إلى درجة أعمق في شرح الأشياء بإتمام الاستنباطات البرهانية ، والتحقق من صحة القوانين . فمن ذلك مثلا نظرية الجاذبية التي عثر عليها إسحاق نيوتن ، والتي شرحت القوانين الفلكية التي استكشفها كبلير وجاليليو دون أن يوضحاها . ومنها أيضا نظرية الميكانيكية التي بدأها الفيشاغوريون ، وانتقل بها ديكارت إلى عموميتها التي خلدت فائدتها . ومنها كذلك النظرية القدرية التي هي أهم وأخصب النظريات العلمية . ونظريات تطور الكائنات الحية ، وما إلى ذلك .

المعرفة الرياضية :

تمتاز الرياضيات من بين جميع العلوم بمكانة خاصة جعلتها — منذ العصور الأثرية — تشغل مرتبة رفيعة في صفوف المعارف الإنسانية ، فبينما نرى أن العلوم الأخرى في حاجة إلى معامل وأجهزة تتفاوت في تعقدها ، نرى الرياضي ينتزع نتائجه كلها من عقله ، أي أن هذا العلم هو النموذج العقلي بمعنى الكلمة .

١. موضوع الرياضة .

يوجد في العالم الخارجي كثير من الأشياء التي تشتمل على قابلية الزيادة والنقص فالجائط مثلا يمكن أن يكون أكثر أو أقل ارتفاعاً ، والحجر أكثر أو أقل ثقلاً ، والقوة أكثر أو أقل شدة ، بل في داخل أنفسنا يمكن أن تكون الماطنة أكثر أو أقل حيوية ، وكل هذه أنواع من العظم ، ولكن لا يصلح منها لأن يكون موضوعاً للرياضة التحيزية إلا ما هو قابل للقياس ومقيس بالفعل . ومعروف أنه لا يوجد بين الأعظام إلا اثنان قابلان للقياس ، وهما المكان والحركة التي هي عبارة عن الانتقال مع اعتبار الزمن . وإذن فهذان العظامان هما جزء من الرياضة عامة ، وهما وحدهما موضوع الرياضة التحيزية ، إذ أن الهندسة هي علم المكان ، والميكانيكا هي علم الحركة .

غير أنه لما كانت الأعظام ترجع إلى أصول متحيزة ، وكان موضوع الرياضة النقية أدخل في باب التجرد ، فإن الرياضة لم تسكد تستولى على الأعظام حتى اختصت منها بالجانب المجرد وهو الكمية أو مقوّة الكم ، وشيدت حقوق التفريق بين المكان والزمان المجردين من جهة ، والامتداد والاستمرار التحيزيين من جهة أخرى . وبما أن الكم النقي الوحيد هو العدد الذي يستخدم في مهمة تحديد القياس ، فإن الرياضة النقية هي علم العدد .

تاريخ علم الرياضة : مما لا ريب فيه أن العقل البشري لم يرتفع بغتة إلى هذا التجرد الذي ارتقى إليه على مر الزمن ، فالرياضة التحيزية — كالمهندسة العملية والميكانيكا — هي التي انتشرت في بادئ الأمر ، وكان ذلك في عصور غابرة في مصر والهند والصين ، وعلى الأخص في إفريقيا وصقليا حيث خطابها فيثاغورس ، واقليدس ، وأرشيميدس خطوات واسعة .

أما مفاهيم الأعداد فقد احتاجت إلى زمن طويل لكي تستقر وتثبت. وأخيراً فاز الجبر فيما بعد بتقدم لا بأس به في عمومية التجرد ، ودون أن نلح على هذه النقطة أكثر مما ينبغي ، نستطيع أن نقول بكل بساطة : إن سيكولوجية البدائيين والأطفال وتاريخ العلوم قدما إيانا معلومات شائعة عن الطريقة التي بدأ بها هذا الجانب من جوانب المعرفة .

طابع الرياضة :

يقرر أشياع المذهب العقلي الذين تعيننا آراؤهم هنا ، أن موضوع الرياضة هو مثالي محض ، فالفيلسوف المعاصر جوبلو يقول في كتابه « نظام العلوم » ما يلي :

« إن الرياضة — بوصفها مستقلة عن الوقائع — لكي تكون حقة ، ليست في حاجة إلى أن يكون موضوعها واقعياً . وإذا سائرنا هذه النظرية ، حكمنا بأن المفاهيم الرياضية موجودة في عقولنا قبل التجربة ، بل إن ديكارت يرى أنها فطرية . وليست التجربة سوى فرصة تدعو العقل إلى تنميتها .

التهج الرياضي :

يتصرف الرياضي في اتجاهاته العلمية ككل عالم يتوق إلى البحث عن الحقيقة ، وله في مبدأ بحوثه طرائق للاستكشافات والابتكارات يسود فيها على الأخص الحدس العقلي . وفي هذا يقول هازري بوانكاريه في كتابه : « قيمة العلم » متحدثاً عن الرياضي الكبير هيرميت (١٨٢٢ — ١٩٠١) ما يلي :

« إنه لم يكن يستحضر ألبتة صورة حسية ، بل إن عينيه تبدوان كأنهما تفران من الاتصال بالعالم الظاهري . ولم يكن يبحث عن رؤية الحقيقة في الخارج بل في الداخل » .

وللعالم الرياضي بعد ذلك طرائق في البرهنة بوساطة التعقل التي أداته المنطق وهو وحده الذي يستطيع أن يقدم اليقين . والبرهنة في الرياضة هي الاستنباط ،

والاستنباط هو ربط مقدمة بأخرى هي نتيجة لها . والاستنباط يصدر بالضرورة عن بعض المبادئ المقبولة بلا برهنة والتي هي البديهيات والتعريفات والمصادرات .

عما لا سبيل إلى الشك فيه أن اليقين الذي أسلفنا أنه من النتائج الحتمية للرياضة قد جعل منها أداة ضرورية لجميع العلوم الأخرى ، وعلى الأخص العلوم الطبيعية ومع ذلك فإن هناك علوماً — كعلم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع — تأبى أن تترك نفسها تخضع للمنهج الرياضى أو أن تكتفى بأن تشرح الطبيعة برموز جبرية من علم الجبر ، وهذا شئ يتمشى مع طبائع الأشياء ، لأن مناهج هذه العلوم الثلاثة أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضة .

الفصل الثاني

المعرفة الفلسفية

إن آخر محيطات المعرفة العقلية هو محيط الميتافيزيقا . وكان أيضاً أكثرها تعرضاً للنقاش على مر العصور . وسنبين هنا الفكر الجوهرية التي أحدثت به .

يرجع الفضل إلى أرسطو في إبانة معنى « الفلسفة الأولى » كما كان يسميها لأن كلمة الميتافيزيقا لم توجد إلا حوالي سنة ٧٠ قبل المسيح حيث نطق بها أندرونيكوس الرودسي أحد أشياع أرسطو حين كان يتحدث عن كتاب أستاذه الذي أطلق عليه اسم « ما بعد الطبيعة » لأنه وجد في الترتيب المادى موضوعاً بعد كتاب « الطبيعة » وقد أطلق على الإبانة الأرسطية اسم الميتافيزيقا التقليدية وهي نفسها ميتافيزيقا الفكرين المسلمين .

لهذه الميتافيزيقا التقليدية ، ثلاث غايات ، أولها دراسة الوجود من حيث هو موجود ^(١) ، وثانيها البحث عن الملة الأولى ^(٢) ، وثالثها البحث عن الملة الغائية ^(٣) . وينبغي أن يعرف أن العقل في هذا المحيط لا ينقب إلا عن الأجناس العالية كالمقولات التي هي الخطوط العريضة لمعرفة الطبيعة ، والتي تؤلف عالم موضوعات « العام » إذ أن العقل في المعرفة الميتافيزيقية يصل إلى درجة عليا أو إلى عالم المقولات الذي يستطيع أن يتحقق خارج العقل البشرى في طبيعة خاصة لا تقع تحت الحس ، وليست في متناول التجارب ، وهو عالم المبادئ « والعلل الأولى » التي لا تستطيع الأغصان الأخرى من المعرفة أن تمتد إليها والمبادئ هي القواعد الأساسية التي ينبثق منها كل ما عداها ، والملة الأولى هي التي تكتمل بذاتها ، والتي ليست ناشئة عن علة أخرى . ولكن العلية عند أرسطو لا تنحصر في ذلك الإنتاج الميكانيكي بين العلل والمقولات ، إذ أن الملة الأولى التي يتعلق بها كل

تغير، هي أيضاً العلة الغائية التي إليها يتجه كل موجود بحيث تكون فلسفة
أرسطو الأولى هي البحث عن الغاية الأخيرة للكائنات أكثر من البحث
عن منشأها .

ومن هذا يرى أن العقل البشري — بمامل اتحاده مع الجسم — هو متجه
بطبيعته إلى الخارج أى نحو العالم المحس . وإذن فيجب قبل كل شيء ، أن يحقق
العقل «العلم العظيم» الذى هو معرفة العالم الخارجى لكي يعود بعد ذلك إلى الإنسان
وإلى النفس . وإذا ذلك يستطيع أن يتغلغل إلى العالم الداخلى فيعرف النفس والأمور
الإلهية . وذلك موضع الميتافيزيقا . وهو الذى جعلها تستحق اسم « الإلهيات
العقلية » .

هذا هو التاريخ الطبيعى فى ذلك المذهب الواقعى الذى ينبغى التنقيب عن
أصوله فيما هو أبعد من أرسطو ، والذى لا تزال صورة سقراط ماثلة على أبوابه
الخارجية معبرة عن عناصر المعرفة فيه .

الميتافيزيقا إذن فى هذا المذهب هي العرفان الأعلى الذى يحتوى على جميع
أفرع المعرفة ، ولكنها لا تضع نفسها فى موضع كل واحد منها على حدة ، بل
لتعرفها وتدافع عنها وتصور مبادئها ، وبهذا تضمن لها الوحدة .

ونحن — لى نشير إلى شيء من هذا التصور التقليدى للميتافيزيقا —
سنذكر هنا بضع فقرات مما كتبه جاك ماريان أحد مجددى المدرسة التوماسية ،
وبالتالى أحد تلاميذ أرسطو المعاصرين فيما يلى :

« الحق أن الميتافيزيقا لا تستخدم ألبتة فى زيادة إنتاج العلم التجريبي ، ولا
تستطيع أن تقبأه أى استكشاف ، ولا بأى ابتكار فى محيطات عالم الظواهر
وتلك عظمته . وقد سجل أرسطو ذلك منذ زمن بعيد إذ قال : إنها لا تستخدم
لأى شيء ، لأنها فوق كل خدمة . إنها جديرة فى ذاتها بالتفهم إذ أنها لو وجدت

لتخدم علم الظواهر لكأنت عبثاً ، ولم تكن أفضل منه . إنها الميتافيزيقا زائفة ، تلك التي لا تقيس نفسها بسر ما هو موجود بل بحالة العالم الواقعي في هذه اللحظة . أو تلك ، سواء أكانت صادرة عن ديكارت ، أم عن اسبينوزا أم عن كانت هي زائفة من مبدئها . وإن الميتافيزيقا الحقيقية هي التي تستولي على بديهياتها رغم هذا العالم المحس الذي يجتهد في أن يخفيها عنها ، إذ ماذا تقول في الواقع تلك الظواهر أو تلك الموجة الكاذبة من التجريبيات التي تزعم أن الوجود ليس موجوداً ، وأن المعلول يشتمل على أكثر مما في علته ؟ إن الميتافيزيقا تشاهد نتائجها صاعدة من المرئي إلى اللامرئي . إنها تتطلب بعض التطهير للعقل ، وهي تفترض أيضاً شيئاً من التطهير للارادة بحيث يكون لدى المرء القدرة على أن يرتبط بما لا ينفعه عملياً . ومع ذلك فليس هناك أشد ضرورة للإنسان من هذه اللائقية . لأن الذي نحتاج إليه ليس هو حقائق نخدمنا ، بل حقيقة نخدمها ، لأن خدمة الحقيقة هي غذاء الروح ، ونحن روح بأنفس أجزائنا . إن الميتافيزيقا اللائقية هي التي تفر النظام في العقلين النظري والعملي ، وهو نظام منبثق من الأزلية . إنها هي التي ترد إلى الإنسان اعتداده الذي هو الاختيال برأسه بين النجوم فيما هو لا يرتبط بالأرض إلا بوساطة قدميه . . . أنها تحتفظ بعالم المعرفة البشرية في داخل محيط الضبط العادل ، وهي تعين الحدود الطبيعية للعلوم المختلفة وتحقق انسجامها ، وتحدد مراتبها . وهي بالنسبة إلى النوع الإنساني أهم من أثرى التنميات العلمية التي تنتج من إخضاع الظواهر الطبيعية لمنهج الرياضي ، إذ ما هي الفائدة التي تعود من ربح العالم وخسران استقامة العقل ؟^(١) .

تنوعات الميتافيزيقا : لكي تصير الميتافيزيقا التقليدية هي العلم الأعلى ومعرفة المطلق التي تفوق المعرفة الحسية والعلمية قد أتجهت إلى الملكات العليا التي هي

(١) أظن صفحة ١٠ من كتاب « درجات العرفان » تأليف جاك ماريتان .

لهي الإنسان ، أي العقل والحدس الروحي . وإذن فمن الممكن أن يفهم المرء أن هذه
الفكرة قد هوجت حين ارتيب في مقدرة العقل على إدراك الوجود المطلق .

وديكارت هو الذي صوب السهم الأول في مهاجمة مذهب المفاهيم الأرسطية
ولم يحتفظ من الميتافيزيقا إلا « بالطبائع الحقيقية الثابتة التي تدع نفسها تدرك
بالحدس » وقد تبع الديكارتيون كـ « مالبرانش » « واسبينوزا » هذه الحركة . وقد
حدد كانت موضوع الميتافيزيقا في العبارات التالية .

« ينبغي تحديد كل محيط العقل الخالص أي تعيين حدوده ومحتوياته بهيئة
كاملة ويمقتضى مبادئ عامة » .

ولكن لما كانت مبادئ العقل الخالص أي المبادئ التي تفوق التجربة هي
بالفعل قاعة يحرمها في العلم الذي ليس ممكنا إلا بها فإن « كانت » يثير في الوقت
ذاته تلك المشكلة النقدية عن قيمة المعرفة البشرية .

أما الوضعيون — وعلى رأسهم أوجوست كونت — فقد نبذوا نفس
موضوع الميتافيزيقا من أساسه ، معلنين أنه غير قابل للمعرفة لأنه لا يوجد في محيط
الوقائع ، وصرحوا بأنهم يكتبون باستكشاف النواميس العلمية ، وتخلوا نهائياً
عن محاولة التنقيب عن أصل العالم ومصيره أو معرفة الطبيعة الداخلية للظواهر
الكونية ، إذ هي كما يقول العالم الطبيعي ليتريه « محيط يرى شاطئنا بأمواجه
الغائية في الوقت الذي ليس لدينا فيه سفن ولا أشعة » .

غير أن أولئك الوضعيين الذين كانوا يرون أن العصر الميتافيزيقي حقبة
قد اختفت وعق عليها الزمن ، كانوا مكدوعين في هذا الرأي لأن النظر الميتافيزيقي
قد استعاد في أيامنا هذه قوته ومقدرته على الوثوب إلى الأمام .

حقاً إن الميتافيزيقيين المحدثين يتعارضون في العموم مع مذهب المفاهيم الأرسطية

ولكنهم لا يختلفون معه اختلافاً جوهرياً في موضوع محوهم الذى هو دائماً أعمق وأرفع مافى الكائن ، فغاية الميتافيزيقا عند بيرجسون مثلاً هي « إدراك المطلق فى الواقع » بوساطة الحدس الحيوى وفهم المنبع الأول للحقيقة العليا .

« علائق الفلسفة بالعلم »

وقبل أن تنتهى من هذا العرض نود أن نلقى هنا بصيصاً من الضوء لعائنا .
نحدد بعض الشئء الملائق بين العلم والفلسفة ، وهما أشد محيطات المعرفة مدعاة للخلط والغموض .

ينبنى أن نعلم بدياً أن من أهم العوامل التى تضافرت فى الأعوام الأخيرة على إضلال كثير من العقول الصالحة للاشتغال بالتيارات الفلسفية التى تعالج ما أثارته العصور الحديثة أمام الفكر البشرى من مشكلات عويصة هو عامل فقدان ما نستطيع أن ندعوه بالهادى الأول ، أو المرشد البسيط ، وهو مجموعة الخطوط الكبرى التى تنير الطريق للأذهان وتصير حلول المشاكل من الأمور الممكنة بل الميسورة . ومنشأ ذلك هو أن تلك الخطوط الكبرى تهيب للباحثين النظير بفكرة عامة واضحة عن الاتجاهات الفلسفية ، كما تكشف لهم الروابط التى تصل بين تلك الاتجاهات والتيارات العلمية التى فازت بالصدارة فى زماننا . لهذا نريد أن نحاول هنا رسم الخطوط العظمى للغاية الأساسية التى ترمى إليها فلسفة العصر الحاضر فى إطارها الجديد وإليك البيان :

نحن لا نريد هنا قطعاً أن ندخل فى تفاصيل الحدود الجامعة المانعة ، أو الرسوم الكاشفة للفلسفة ، إذ لهذا كله مواضع خاصة به ، وإنما حسبنا أن نذكر أن فى (فلسف) معناه فكر وتأمل وتعمق فوضيح ، غير أنه لما كان هذا المعنى ينطبق على العلم انطباقه على التفلسف ، ولما لم يكن من الممكن خلط هذين النوعين من الإنتاج البشرى فقد وجب علينا قبل كل شئء أن نقف بهذه النقطة الجوهرية حتى نكشف

غوامضها لتكون بعد الإيضاح أساساً لبحث الاتجاهات التي تسلكها الفلسفة المعاصرة إلى غايتها .

يجب أن نعلم بدياً أن أهم العلائق الرئيسية بين الفلسفة والعلم هي أن العالم يتجه — في سيره التجريبي — من المرئي إلى المرئي ، ومن الملحوظ إلى الملحوظ سواء أكان ذلك على صورة مباشرة أم غير مباشرة كما في محيط النذرة حيث تكون الملاحظة الكاملة المستمرة للظواهر غير ممكنة بالطريق المباشر، بينما أن الفيلسوف يتجه من المرئي إلى اللامرئي ، أى إلى ما هو بعيد عن الملاحظة الحسية، لأن المبادئ* التي ينتهى إليها الفيلسوف هي من موضوعات العقل ، وليست ادراكات حسية أو تمثيلات خيالية .

ومما هو خليق بالتسجيل هنا أن العلوم لا تتعلق بالفلسفة في نموها واتساع: غيطاتها الخاصة وإنما تتعلق بها من حيث إن دور الفلسفة هو شرح مبادئ* العلوم وتأسيساتها وتنظيمات مراتبها .

ولما لم يكن العلماء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفلسفة لكي يزاولوا نشاطهم العلمى ، فإنهم ميالون في الغالب إلى عدم الاعتراف بهذا التعلق ، بل إلى جحوده .

أما الفلسفة فهي مستقلة عن العلوم تمام الاستقلال بحيث لا توجد أية مشكلة فلسفية يحتاج في حلها إلى الاستعانة بنظرية علمية، ومع ذلك فإنه يوجد تماق مادي من جانب الفلسفة تجاه العلم، لأن الفيلسوف الذى يتحتم عليه أن يصدر حكمه على قيم العلوم وحدودها ودرجاتها فيما بينها يجب عليه — لكي يتمكن من تأدية مهمته — أن يحيط بها علماً ، وأن يتابع عن كثب نموها وتقدمها . وفوق ذلك، فإن إلامه بتقدماتها ، يحدد وينمى ثروة موضوعات تأملاته . ولكن ليس معنى هذا أن المذاهب الفلسفية يجب أن تتحول تبعاً للثورات العلمية لأن المحيطين مفرطان في التباين ، ولأن الشروح العلمية لا تستطيع إرضاء العقل البشرى الذى سيظل

«دائماً يضع على بساط البحث مسائل أسمى من سابقتها هي من المحيط الفلسفى ،
وفيه وحده يثمر على حلولها .

موازنة بين الفلسفة والعلم :

إن أول ما تتكشف عنه البحوث العلمية فى العموم هو تلك الرغبة الحادة التى
تدفع العلماء فى قوة إلى محاولة الإتيان على عناصر المشكلة التى يعرضون لها بقدر
ما تسمح به الطاقة البشرية، ولكنهم يشتغلون دائماً بمشا كل خاصة ويفرغون جهودهم
فى حلها متقيدين بالتحددات التى تسمح بها المعارف الإنسانية وتقرها المناهج
الرياضية أو التجريبية السائدة فى العصر الذى تجرى فيه بحوثهم . نعم إن حلول
المشاكل الخاصة كثيراً ما تنهى إلى قواعد أشمل وأكثر عمومية ، من شأنها أن
تتناول الحالات المشابهة لتلك الجزئية الخاصة إلا أن هذه القواعد — على ما بها
من شمول — لا تنطبق إلا على جزئيات قليلة من الموضوعات التى تثير الرغبة فى
الاطلاع . ولذلك هى تظل مطمورة بين أقباض مجموعة الأحداث العظمى التى
تؤلف الكون . وهكذا يمكن أن يقال بعبارة أخرى : إن العلم يكشف فى مشقة
أجزاء من الحقيقة ينتزعها من أسرار الطبيعة .

إلى جانب هذا الاتجاه العلمى للفكر الإنسانى يوجد الاتجاه الفلسفى الذى
يرمى إلى الشرح الكلى للكون ، والذى لا يأبه للظواهر الجزئية ولا تستشير
انتباهه الأحداث الخاصة ، وإنما هو يهدف إلى كليات مجموعة الظواهر ليستشف من
وراء حجبها طبائع الأشياء . وإن فنحن نعثر بين جهود الفكر فى اتجاهه العلمى
على بحوث محددة أو على نتائج تفصيلية ثابتة راجعها العقل مراراً على ضوء المناهج
الرياضية الدقيقة أو على ضوء التجارب العملية للتحقق من صحتها كما نعثر فى مجهودات
اتجاهه الفلسفى على نظريات جزئية تعتبر ثمرة من ثمار الفكر الخصب المتأمل
الذى هب — منذ عرف نفسه وأدرك رسالته — يهدف إلى غرض وحيد اسمى
وهو كشف مبدأ الكائنات ونهايتها .

ومن هذا يتبين أن الفلسفة تختلف مع العلم في الطبيعة والمناهج والغاية . فإذا كان العلم يحاول التعميم بقدر ما تقتضى طبيعته ، فإن الفلسفة تمنع في هذا التعميم إلى أبعد حدوده ، وإذا كان العلم يكتفى بمحاولة استكناه ظواهر الكائنات نسبياً فإن الفلسفة لا ترضى بأقل من سبر أغوارها والتغلغل إلى أبعد أعماقها . وإذا كان العلم يتعرض لشرح الأحداث إلى حد معين ، فإن الفلسفة لا تقبل الوقوف بإزاء ما وقف عنده العلم من تلك الشروح المتواضعة ، وإنما هي تحلل الكائن إلى أبسط أجزائه شارحة كل جزئية ، مبينة الصلة بينها وبين بقية الجزئيات ، بل هي تصبو إلى إيضاح قواعد العلم ذاتها . أو هي — على حد تعبير أحد الفلاسفة المعاصرين — تأتي إلا أن تتأمل العلم . ومعنى هذه العبارة أن الفلسفة عقل ليس العلم إلا إحدى الفكر التي يتناولها ذلك العقل بالتأمل والتحليل ليقول فيها كلمته الحاسمة رغم تلك الطنطنة التي كاد عجيجها يطغى على كل شيء .

ومجمل هذا أن الفلسفة هي كل دراسة لانتلبث محصورة في طائفة من الأحداث الخاصة المحدودة المنعزلة عن بقية أجزاء الكل العام ، وإنما هي تبرز في صورة عامة ، هادفة إلى شرح كليات الكون ، أو رامية على الأقل إلى المساهمة في كشف هذه الكليات معلنة أن هذا الهدف هو غايتها المثلى .

اختلاف المناهج :

لا جرم أن هذا التباين في وجهات النظر يقتضى تبايناً في المناهج ، وهذا هو الذى حدث فعلاً ، ففي البحوث العلمية لا يرتضى العلماء سوى منهجين اثنين . وهما المنهج التجريبي والمنهج الرياضى . وكل نتيجة لأى بحث لا يخضع لأحد هذين المنهجين — مع ما بينهما من فروق جسيمة — لا تعد مقبولة من الوجهة العلمية الخاصة .

أما الفلاسفة فإنهم يسلكون في بحوثهم وسائل أخرى . ومن يتعقب تاريخ النظريات الفلاسفة يتبين له أن الأنهاج التي سلكها الفلاسفة في بحوثهم توشك أن تكون متشابهة في دعائمها الأساسية العامة التي جعلتها جديرة بأن تدعى

بالأنهاج البنائية أو التأسيسية . إذ أنها ترمى إلى بناء الكون وإلى العمل على توحيد متفرقاته الظاهرية لتؤلف منها هيكلاً عاماً يحقق وحدته وهي في كل ذلك . تفسح مجالاً هاماً للنظريات الفرضية التي يسبق وضعها كل تجربة « A Priori »

ومن أمثلة ذلك أن ديموقريطس أسس مذهبه في الكون على نظرية « النرة » وأفلاطون على نظرية « المثل » وأرسطو على نظرية « المفاهيم » وديكارت على نظرية « انفصال الفكر عن المادة والقول بألية الثانية » .

ولا شك أن هذه النظريات الخصبية المثمرة كان لها أكبر الأثر في تقدم العلم وإزهاره . وأياً ما كان ، فقد أضفت هذه الأنهاج الخاصة على الفلسفة مظهراً انقردت به دون غيرها من منتجات الفكر البشري . ومجمل ذلك أنه لا يكاد أحد الفلاسفة يبدأ النظرية ويدلل على صحتها حتى يرى فيها خلفه خطأ أو نقصاً ، فيهب لمهاجمة مواضع الضعف منها مبرهنات على ما ذهب إليه ، وهذا يقتضى تقدم النقد والعثور على مبادئ جديدة لشرح غوامض الوجود متباينة مع المبادئ التي ثبت خطأ النظريات المؤسسة عليها أو ضعفها . وبهذا ينشأ مذهب آخر متعارض مع الأول تعارضاً ما .

وهكذا يستلزم إزهار الفلسفة التأكيذية مثلاً نشوء فلسفة ارتيائية ، كما يقتضى سطوع الفلسفة المثالية وجود فلسفة مادية على نحو ما كان من تأكيذية الإيونيين والإيليايين والسقراطيين والرواقيين ، فتسبب في نشوء ارتيائية السوفطائيين ، والبيرونيين ، أو ما تلاها من مثالية أفلاطون ، فكان له رد فعل شديد في مادية إيبيقور ، أو ما سطع من رياضية ديكارت العقلية فكان علة غير مباشرة في نشأة التجريبية الإنجليزية والنسبية الكاتية .

ومن هذا يبدو أن تاريخ الفلسفة مليء بالتعارضات والمتضادات ، وأنه لا يخطو إلى الأمام إلا على معبر متأرجع مضطرب إلى حد جعل المحايدون يقولون منذ زمن بعيد إن التناقض هو روح الفلسفة ، ودفع السطحيين إلى أن يعيوا على

التفلسف هذه النظرة الجوهرية ويرموها بعدم الثبات ويستخروا من مصادمات أفذاذها على حين أن المفكرين الأدقاء يرون في هذا أعظم منابع الخصوبة والإنتاج وكشف الآراء الجديدة وامتداد سلطان الذهن البشرى حتى يتناول أكبر قدر ممكن من المعارف المستعصية التي لا تلين إلا أمام شدة الأخذ والرد الدائبين .

صدر الفلسفة بالعلم :

غير أن هذا التعارض الذى ألمنا إليه بين الاتجاهين الفلسفى والعلمى فى المناهج والغايات ليس معناه أنهما ظلامتنا فرين متباعدين ، وإنما وجدت بينهما صلات وروابط متينة ، وكانت الفلسفة وحدها هى العامل النشط الجاد فى تقوية هذه الصلات وبيان ذلك أنه كلما تكشف الزمن عن الظواهر المحددة والأحداث ، الخاصة جعلت هذه الظواهر وتلك الأحداث تستنفد مجهود العلماء وتحملهم على إهمال النظريات العامة التى تعنى بها الفلسفة ، حتى تباعد بينهم وبين البحوث . وإذا ذاك تهب الفلسفة محاولة فى جد إعادة ما محتته الأيام من صلة . ولهذا شهد التاريخ أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا دائماً مرتبطين بالعلم أوثق ارتباطاً ، وهذا أمر محتوم تتطلبه طبيعة موقفهم ما دام أن كل شرح عام للكون يقتضى الاعتماد قبل كل شىء على نتائج بحوث خاصة مما يعالجه العلم ولا يعتبر جدياً إلا إذا كان على وفاق مع النتائج العلمية . ومن أجل ذلك كان أفذاذ الفلاسفة من أجيال العلماء الذين يشار إليهم بالبنان كأفلاطون ، وأرسطو ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارت ، وليبنيز ، وكانت وغيرهم . وكذلك سجل التاريخ أن عددا لا يستهان به من أعظم العلماء اشتغلوا بالتفلسف أو بتعميم النظريات الجزئية بقدر ما تسمح به ظروف بحوثهم حتى تصير جديرة بمعالجة كشف أحد غوامض الطبيعة أو أسرار الكون . ومن أعيان هؤلاء العلماء : كوبرنيك « Copernic » وجاليليو ، وباستور ، بينما أن صفار العلماء وسطحيهم

قد سولت لهم أنفسهم الترفع عن التفلسف واعتباره ضرباً من ضروب الخيال ، وهذا اللون من التفكير القاصر هو الذى تسبب دائماً فى تلك التفرقة التى سجلها التاريخ بين الفلسفة والعلم ، والتى كان للفلسفة الفضل فى تضيق هويتها .

على أن هذه الروح المفرقة من جانب العلم ، والموحدة من جانب الفلسفة ، لم تخل من موقف استثنائى قابل فيه الفلاسفة احتقار العلماء بمثله ، فعملوا على تجاهل المنتجات العلمية فى عصرهم على نحو ما حدث فى القرن التاسع عشر .

ولما كانت الفلسفة المعاصرة مشتملة على رد فعل واضح ضد تلك الفرقة الضارة ، فلم يكن لنا بد — لفهم الاتجاه الفلسفى فى عصرنا — من معرفة عناصر التفرقة وعللها الأساسية . ولهذا سنقف بها هنيهة محاولين إيضاحها بقدر الإمكان . وأول ما يلتقى به الباحث من هذه العناصر — وانحراف الميتافيزيقا الألمانية الناتجة من الفلسفة الكانتية عن الصراط السوى الذى كانت تسير عليه قبل ، فى الواقع أن كانت وفيشت ، وهيغيل ، كانوا فى طلائع المفكرين العقليين المتشبعين بأعمق أنواع الاحترام للعلم ، ولكن شيلنج ، وشوبنهاور اللذين أفسحا فى فلسفتيهما مجالاً للامحدود واللاشعور واللامتعقل قد خلقا بهذا تياراً متعارضاً مع الفكر يوشك أن يكون التنسك الشرقى غالباً عليه ، وقد طفق هذا التيار يقوى حتى انتهى إلى فلسفة غريبة وقفت فى وجه العلم وأعلنت عداها . له وهى تبجّله كل الجهل .

وثانى هذه العناصر هو ذلك السهم السهم الذى سدده كانت إلى المطلقية بإعلانه النسبية . حقا إن كانت كان ذا ثقافة علمية واسعة ، ولكنه حين صرح : بأن العقل البشرى هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء فرضاً ، وهذا يستلزم أن تكون كل المعارف الإنسانية عن الكون نسبية ، وأعلن أن هناك معرفة أقوى وأدق من معرفة العقل وهى معرفة البصيرة الأخلاقية أو العقل العملى ، وأنها هى وحدها التى يمكن أن تؤسس ميتافيزيقا ثابتة ، أقول : إن هذا التصريح

الكائن قد أنتج فيما بعد فلسفة جديدة كانت السيادة فيها للعقل الواقعي لا للعقل النظري .

وثالث هذه العناصر أن وضعية أوجوست كونت Auguste Comte — وإن كان لها أثر مفيد في جوانب من الإنتاج العقلي — تعتبر مساهمة في هذا التفريق المزدول . على أنه ليس معنى هذا أن أوجوست نفسه قد حاول التفريق بين الفلسفة والعلم ، بل هو على العكس قد أفرغ جهده في التقريب بينهما حتى كاد يوحدهما ويصوغهما في سلسلة واحدة ذات حلقات متتابة . ومن آيات ذلك قانونه « الأحوال الثلاث » ولكن نظريته في المعرفة النسبية بقذفها من جهة نحو ما بعد الطبيعة كل المشاكل المتعلقة بأصول الأشياء ، وكل محاولة لشرح أية ظاهرة من ظواهر الكون ، وإيادانتها ما بعد الطبيعة من جهة أخرى ، حملت المفكرين على توهم أن الشروح الحقيقية للكون يجب البحث عنها بعيداً عن العلم وأن الفلسفة الميتافيزيقية يمكن أن تستقر وتثبت بدون أي تماس .

على هذا النحو تمت القطيعة بين الفلسفة والعلم في القرن التاسع عشر ، وأصبح الجدل يكاد يكون محصوراً في الغاية الأخلاقية ، وفي حياة النفس وخلودها ، وفي بعض التحليلات النفسية ، إلى غير ذلك مما جلب إلى الفلسفة لواذع النقد ، ودفع الساخرين إلى أن يسلبوها اسم ما وراء الطبيعة ويطلقوا عليها اسم ما وراء الأخلاق « Métamorale » . ومن أبرز زعماء أولئك المتفلسفين الذين حققوا القطيعة بين الفلسفة والعلم فيكتور كوزان « Victor Cousin » وجول سيمون « Jules Simon » .

هذا ، وسنرى هنا كيف أن الفلسفة المعاصرة كانت رداً قوياً على تلك القطيعة . وأن صلتها بالعلم أصبحت أتم ما يكون وثاقة ومتانة . وإليك البيان :

إنهينا آتياً إلى أنه قد نشأ في هذا العصر رد فعل قوى ضد ذلك الاتجاه الذي كان يرمي في القرن الماضي إلى التفريق بين العلم والفلسفة . ومن آيات ذلك أن

من أبرز الخصائص التي أصبحت تميز هذا العصر ما نشهده لدى أفذاذ المتفلسفين فيه من تشبث متين بأهداب الثقافة العلمية العميقة والاستمساك بمناهج العلم إلى حد المغالاة ، وتعقب نتائج بحوثه إلى أبعد حدودها . ومن العجيب أننا نلمح هذه الظاهرة حتى لدى الذين لا يطمثون لتقاريرات العلم ولا يستريحون لنتائج كـ « وليام جيمس » « William James » و « بيرجسون » « Bergson » أو الذين لا يكادون يزاولون سوى الفلسفة الأخلاقية كـ « سيائى Sèailles » ، و « فوييه Fouillée » ، و « روه Rouh » . ولا ريب أن فى هذا برهاناً جلياً على أن المجهود الذى يبذله الفلاسفة لا ستكونه غوامض العلم هو الطابع الأساسى الذى يطبع الفلسفة المعاصرة الجديدة .

الخصائص الجوهرية للفلسفة المعاصرة :

ومع ذلك فإن الفلسفة قد استمرت خاضعة بعض الشيء لتأثير قيادة القرن الماضى فيما يتعلق بالأهمية الممنوحة إلى العمل . على أنه ليس معنى كلمة العمل هنا ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى وهو الأخلاق العملية ، بل النشاط الفعلى بوجه عام سواء ما كان منه تفعيلاً أو بريئاً . بيد أنه لما كان من المحتوم أن تحدث إبان هذا التقدم المطرد الذى يتعاقب على الفلسفة اختبارات متوالية للمقبات والمصاعب التى تعرض للمذاهب السابقة أثناء معالجتها المضكلات الفلسفية ، فقد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك نوع من التوحد الفنى بين وجهات النظر المتعارضة حول علائق العلم بالفلسفة .

وبيان ذلك أننا قد شاهدنا العلم فى القرن الماضى يهاجم من بعض المتفلسفين مهاجمات عنيفة باسم أحقية الصدارة للعلوم الوضعية ، بل إن عدداً منهم جعل يحتقر العلم فى صراحة تحتلف ضيقاً واتساعاً باختلاف عقليات معلميها وثقافتهم . ولقد ظلت الحال على هذا المنوال حتى حدث رد الفعل الذى نشأ من الإفراط فى هذه السبيل ، غير أن هذه النتيجة لم تدفع أصحابها إلى هجران تلك المشكلة الهامة وهى

مشكلة العمل الواقعي ، بل إن الأمر كان على العكس من ذلك تماما ، إذ أن جهودات الباحثين المعاصرين قد تضافرت على محاولة تضيق الهوة بين هاتين المشكلتين : العلم والعمل . ولا جرم أن هذا التضافر هو الذي طبع الفلسفة المعاصرة بـبزاته المبتكرة : لأن مشكلة المعرفة ومشكلة النشاط قد ظلتا إلى هذا المهد الأخير تعالجان معالجات مختلفة أو على الأقل تبعا لمناهج متباينة إلى حد جعل من الأمور المستقرة في العقول بصورة عامة أن النظريات متعارضة مع العمليات .

على أن هذا التضافر ليس معناه الوفاق التام في الآراء والأفكار ، إذ أن مذاهب الفلاسفة المعاصرين لا تزال تتعارض بل تتصادم فيما بينها بسبب الأسس التي يبنون عليها عرضهم للمشاكل الفلسفية ونظراتهم إليها . وقصارى القول أن المبدأ المتفق عليه من الجميع هو الاحتفاظ جهد الطاقة بإحكام الصلات بين العلم والنشاط العملي دون أن يضحى أدنى تضحية بأحدهما في سبيل الآخر ، ودون أن يسمح للتعارض بأن يجد إلى علائقهما سبيلا مهما دقت أو هانت . وليس للوصول إلى هذه الغاية سوى إحدى وسيلتين ، فإما أن يكون العمل الواقعي إحدى نتائج العلم ، وإما أن ينبثق العلم من العمل الواقعي ، وبأية هاتين الوسيلتين يمكن الاحتفاظ بعلائق منطقية بين هاتين المعضلتين . ولا ريب أنه في الحالة الأولى ينبغي اعتبار مذاهب العقلانيين Rationanistes والاجتماعيين Sociologues أو الوضعيين^(١) positivistes وفي الحالة الثانية يجب اعتبار المذاهب البراجمية « Pragmatisme » ومذاهب الانجلانية النشيطة « Intuition » كمذهب بيرجسون .

وأيا ما كان فإن الضرورة تتطلب في النوع الأول المعرفة كشرط أساسي

(١) ليست كلمتا الاجتماعية والوضعية مترادفتين وإنما نحن بهذا التعبير نجادى المؤلفين الذين اعتادوا أن يطلقوا على مدرسة « أوجست كوفت » اسم المدرسة الاجتماعية تارة ، والوضعية تارة أخرى .

للعمل ، على حين أنها في الثاني تنتج منه ، أو أن المعرفة تتبع إحدى ضرورات الواقع . غير أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن هؤلاء الآخرين قد قصدوا ازدراء العلم أو الاستهانة بمبادئه الثابتة كلا ، فإنهم لم يجزموا بهذه الآراء إلا بعد أن درسوا تلك العلوم المنبثقة في رأيهم من الأعمال الواقعية دراسة عميقة تسمح لهم بالموازنة الدقيقة والأحكام الرصينة ، بل هم يعلنون أنهم يجزمهم هذا يرمون إلى الاحتفاظ للعلم بقيمته كاملة . وأكثر من هذا أنهم ولا سيما يرجسون من يثبتون بأن المرء — بفضل تعمقه في طبيعة النشاط العملي وفي « الحرية الملائمة » — يستطيع فيما وراء الإيضاحات الفكرية للعلم أن يكشف السبب الحقيقي لوجود ذلك العلم بل لوجود كل كينونة في العموم .

نظرة في المسألة الأخلاقية :

قد يتبادر إلى الأذهان أن هذا النهج الجديد في مواجهة المسألة الفلسفية حيث علاقتها بالعلم لا ينتج إلا مجادلات اصطلاحية من نوع خاص لا يعني سوى فريق من صفوة العلماء وعلية المتفلسفين . ولكن هذه فكرة خاطئة إذ أن مواجهة المسألة على هذا النحو تتناول عدة جوانب أساسية ، نخص بالذكر من بينها الجوانب الأخلاقية . وإليك كيف يتناولها النهج المعاصر .

إذا ألقينا على هذه المعضلة نظرة فاحصة تبين لنا أن إحدى مدارس الآباء الأول القائل بعلمية العلم للعمل ، وهي المدارس الاجتماعية أو الوضعية ، كانت أوسع المدارس في معالجة هذه المسألة العامة . ومجمل ما قررته في هذا الشأن أن العلم لا يمكن أن يرتبط بالعلم إلا كما ترتبط النتيجة بالبدا ، وأن الفنون على اختلاف أنواعها ليست إلا تطبيقات للعلم حسبما تتطلب حاجتنا في الحياة الوضعية . وإذا فالفنون هي التي تقدم إلينا النماذج التي ندرك على ضوءها علائق العلم بالأخلاق وهذا يقتضي أن تكون الأخلاق فنا يطبق أحد الجوانب الاجتماعية للعلم .

السلوك البشرى . وهذا هو عين ما يرى « ليفى — برول » « Lévy—Bruhl » إلى إيضاحه في كتابه « الأخلاق وعلم السلوك »

أما بقية أنصار هذا الاتجاه وهم الفلاسفة العقليون الذين ينعطفون نحو القول بصدارة العلم ، فليس لديهم عن الأخلاق فكرة واضحة ولا محددة ، بل كثيراً ما يهاجمون المدارس الاجتماعية في عنف ، ولكنهم يرون في الإنسان بوجه عام وحدة عقلية غير قابلة للتقسام ، وهي تعرف ثم تعمل . أى أن العمل — في نظر هؤلاء الفلاسفة — ليس له أدنى قيمة إلا عندما يكون ثمرة لتأمل ذهني ، وبالتالي نتيجة لمعرفة ما .

وأما الاتجاه الثاني الذي يرى انبثاق العلم من العمل الواقعي ، فقد ظلت فيه المعضلة الأخلاقية تكتنفها الظلمة ويحوطها الغموض . وأظهر ما يتمثل فيه فموضها هو المدارس البراجمية الأمريكية الأنجليزية وإن كان ذلك لم يحل دون وضوحها بعض الشيء في مذهب بيرجسون إذ هو يقرر أن العلوم ليست إلا ضرورة ناتجة من النشاط الواقعي الذي يجريه الأناسي على الكائنات المادية . وعلى هذا الأساس تكون العلوم أدوات ناشئة من المنافع التي تدفعنا نحو اختراعات جديدة لمثلثات تلك الأدوات . وإذن فبدلاً من أن ينقب المرء عن مبادئ النشاط الإنساني في العلم ينبغي أن يبحث عنها فيما وراء العلم أو في الأساس لكل عمل والذي ليس العلم نفسه سوى مظهر من مظاهره وهو الغريزة العليا أو الوثوب الحيوي « L'élan vital » الذي هو منشأ كل تطور . بينما أن بقية مذاهب هذا الاتجاه ترى أن الأخلاق مجموعة من القواعد التي بلغت في ضرورتها لحاجاتنا العملية مبلغ العلم وإن اتفردت كل من الضرورتين بحاجات خاصة وهذا يقتضي — فيما يرى أنصار هذا الرأي — الانتهاء إما إلى نوع من التنسك في العمل يتحقق في إطار آخر غير إطار العلم كما هو مذهب « ليروا » « Leroy » وإما إلى إنعاش بعض التقاليد التي هي بمثابة غريزة للمجتمع .

فكرة الحقيقة :

ليس الأمر - في هذا الجدل الذي شغل متفلسفي العصر الحاضر وعلماءه - مختصراً على الجانب الأخلاقي، وإنما هو يتناول صورة لا تقل أهمية عن هذا الجانب وهي معضلة إدراك الحقيقة عند أولئك وهؤلاء . وبيان ذلك أن أشياح الآلة الأول الذين يرون أن العمل نتيجة للعلم يقررون أن هناك حقيقة ثابتة ، و الإنسان يقترب منها بدون انقطاع ، ولكنه لا يستطيع اللحق بها . واستضاءته بالمناهج العلمية ، مادامت لا توجد في غير العلم ، ومادام أن العلم هو - الذي يمكن أن يرضيها . وهم لهذا يبنذون الإيمان والعقيدة ويمارضونها بالتجار الواقعية والنتائج العلمية . ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أن هناك فرقاً ملموساً هؤلاء العقليين المعاصرين و « أوجست كونت » Auguste Comte منشيء المذهب الوضعي في القرن الماضي ، إذ أن هذا الأخير قد وضع حداً استبعد لمقدرة البحوث العلمية حصر في إطاره ما أطلق عليه اسم « ممكن المعرفة » . وما كما صرح « كانت » من قبل بأن الحقيقة في ذاتها غير ممكنة الإدراك بالنسبة للعقل البشري ، على حين أن العقليين المعاصرين لا يؤمنون بهذا الحد ، بل هم يقررون أن المجال متسع أمام العقول ، وأن طريق البحث مفتوح أمام العلم وأن هناك مجر ولكن ليس هناك ما يمكن أن يكون غير قابل للمعرفة . وإذن ، فأ الأبواب التي حسبها الوضعيون مغلقة في وجه العلم ، طفق هؤلاء العقليون المعاصرون يفتحونها واحداً تلو الآخر ، وأعلنوا أن الطريقة العصرية تدفع الباحثين دائماً الأمام . والآن إليك كيف يتصور أرباب الاتجاه الثاني ولا سيما البراجميون فكرة الحقيقة .

يعتبر هؤلاء المفكرون العلم صناعة خاصة أو مطابقة لبعض حاجات الالبشري . ولا جرم أن هذا الاعتبار الجريء ينتج نتيجة خطيرة ، وهي أنه على الحقيقة معنى جديداً ، بجملة أن كل ما يحقق نقماً أو يضمن نجاحاً في الحية

وحده الحق اليقيني . ولما كان هناك غالباً عدة وسائل تحقق النجاح بإزاء ظرف بعينه لا يتبدل ، ولما كان هناك أيضاً حاجات مختلفة حسب تعدد الأفراد واختلاف مشاربهم وغاياتهم ، فقد وضع البراجميون هذه القاعدة الأولية وهي : كل قضية عقلية تنتهي إلى نتيجة عملية تكون حقة ، وإذا اقتادتنا إلى النتيجة ذاتها اقتياداً واقعياً كانت مشروعة . وينجم عن هذا امكان أن تكون علومنا مغايرة لنواتها الراهنة دون أن يخرجها ذلك عن أن تكون في رأى البراجمية حقائق يقينية مادام أنها وسائل للعمل تنتهي إلى نتائج واقعية . وإذن فنحن نرى كيف أن خصوم البراجمية يرمونها بأن رأيها يستلزم على الأقل الجزم بإفلاس العلم ، ولكن لا كوسيلة من وسائل الإنتاج ، بل كصورة ثابتة من صور المعرفة أو كقوة من قوى الحقيقة .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد أقامت البراجمية إلى جانب العلم التابع من العقل عن طريق العمل الواقعي وسائل أخرى تحقق المعرفة بهيئة لا تقل أهمية عن العلم إن لم تنقه ، وذلك كالماطفة التنسكية . ولا ريب أنهم في هذا سائرون على منطقهم ما دام أن الحقائق العلمية عندهم ليست ثابتة في ذواتها ، وإنما هي معتقدات . وفوق ذلك لا يمكن الانتفاع بها إلا تبعاً للأفعال الواقعية . أما المعتقدات الأخرى كالمسلّمات الدينية أو المذاهب الميتافيزيقية والأخلاقية فهي مساوية للمعارف العلمية ، بل هي أسمى منها . وعلى أى حال لا ينبغي أن تكون هذه المعتقدات موضع مضايقات العلم أو اضطهاداته مادام أنه دونها حقيقة واستقراراً . وهكذا لا تتخرج البراجمية من أن تضع وجهها لوجه التجارب الأخلاقية والميتافيزيقية والدينية أمام التجربة العلمية ، ومن أن تقرر أن كل هذه التجارب يجب أن تنمو وتنتشر متفرقة دون أن تضايق إحداها الأخريات ما دامت كل منها تتجه صوب غاية محددة كإرضاء الحاجات المادية أو الضمير الخلقى أو الماطفة الدينية . وعلى هذا النحو قد ضاقت هوة الخلاف التي كانت متسعة بين العلم والمقيدة . وأكثر من ذلك أن مستوى العلم في نظر بعض أنصار هذه المذاهب كالفيلسوف

الدينى « ليروا » قد أصبح أشد انخفاضاً من مستوى العقيدة ، بل إنه قد صار
خدماً لها .

وإذن فكل هذه الصور البراجمية وما إليها من مذاهب الاتجاه الثانى تر
إلى إنعاش بعض الجوانب الأساسية من الفكر البشرى كالميتافيزيقا والسلا
الأخلاقية والدين . وهى الجوانب التى كانت الوضعية العلمية قد زحزحتها عن مكانة
الأولى . ومعنى هذا أنها تؤيد روح السلطان ولو أنها تبدو فى هيئة أشد الثورا
العقلية جرأة على العلم وعلى التجارب العلمية التى ظلت إلى هذا العهد قائمة
قدميها ، بل محترمة من الجميع .

ومن هذا كله يبين أن المناقضات الفلسفية المعاصرة ليست جدلاً عقلياً ، و
هى أصداء صادقة لكل المشكلات والاتجاهات والشكوك والآمال التى يفيد
بها العصر الراهن ويغمر فيها المجتمعات على تباين مستوياتها .

الميتافيزيقا إذن فى أيامنا هذه هى أكثر تواضعاً منها فى العصور السابقة
ومع ذلك فهى لا تزال تشغل اليوم - فى التعليم الفلسفى - مكانها تحت عند
« الفلسفة العامة » . وهى بهذا العنوان تقسه ، جماع كل ما أثمرته الفلسفة والعلوم
الآن . إنها ترتب وتنظم جميع الفكر الرئيسية التى ترشد العقل البشرى . و
فنحن سنتجه إليها فى الفصول الآتية لنحدد ، على ضوءها ، حلول فلاسفة الإ
للمشكلات الناشئة عن تلك الفكرة الأساسية ، وبالتالى نحدد المنزلة العادية
يستحقها هؤلاء الفلاسفة فى تاريخ الفكر البشرى .

الفصل الثالث

« المعرفة العقلية وعلاقتها بمذاهب الفلاسفة »

تقديم :

إن العرض السابق الذى كان نظرة عامة ألقيناها على المحيطات المختلفة للمعرفة البشرية قد سمح لنا - رغم إجماله - بأن نستخلص بعض التحديدات الفنية الهامة عن المعرفة كالتمييز الأساسى بين المعارف والمعارف ، [وأن نتبين أن المعرفة الموضوعية درجات متعددة ، وأن العمل لتحصيلها يتناول هذه الدرجات كلها وينطبق عليها ابتداء من التمثل البسيط للأشياء أمام حواسنا إلى الشرح الذى يتفاوت نقصا وكالا لطبائع هذه الأشياء ، والذى هو بالتالى ينتج معرفة قد تكون جزئية أو نسبية ولكنها على الأقل تتصل بالحقيقة ولو من بعض الوجوه . ومن ثم فإن الفكرة الأولى التى تمنينا فى هذا الفصل هى ماهية تلك الحقيقة التى هى الغاية الأولى والأخيرة التى ترمى إليها البشرية كلها منذ أن أدرك العقل نفسه وحده . مهمته ، والتى بذلت جميع الجهود ولا تزال وستظل تبذل للظفر بها ، والتى هى موضوع المعرفة المقصودة .

والآن وقبل أن نختتم هذا التمهيد نرى لزاما علينا أن نسجل هنا أن كل للمعرفة ما يتعلق بالمعرفة (أنواعها) (وموضوعاتها) (وعملياتها) ، (وبالقوة العارفة من قريب أو من بعيد يجتمع فى العصور الحديثة تحت عنوان « نظرية المعرفة ») « Théorie de la Connaissance » تلك الكلمة التى لم تكن مألوفة ولا معروفة لدى القدماء ، ولم تظهر إلا فى القرن الثامن عشر . غير أن كل ما يحتويه هذا العنوان ، يمكن أن تستخلص أسسه من منتجات الأقدمين التى جعلها المحدثون تقط ابتداء لدراساتهم وتوجيهاتهم وتنميتهم العظمى التى بهرت العقول فى العصر الراهن .

يبد أن تنمية أية نظرية تتصل بالمعرفة تتطلب هنا أيضاً عرضاً بسيطاً ببعض الشئ لكي يمكن تكوين كل منظم متسق في عقل القارئ لا يتيسر لنا لو أننا اكتفينا بإبانة الأفكار الفردية والآراء المنعزلة على النحو الذي توجد عليه في منتجات مفكرى الإسلام . بينما أن أفكارهم وحلولهم في هذا الصدد ليست سوى حلقة من سلسلة المشكلات العامة التي تثيرها نظرية المعرفة من خلال المصوّر والفلسفة العامة هي التي تعنى بتلك المشكلات ، لأنها تمجهد نفسها في أن تؤلف مجموعة متماسكة من كل ما يمس المعرفة . وسنحاول هنا أن نلمح إلى ما يعنى فلاسفة الإسلام من هذه المشكلات .

قيمة المعرفة وفكرة الحقيقة

إن أولى المشكلات التي أثرت في الفلسفة العامة هي : ما قيمة المعرفة البشرية ؟ وإلى أى حد هي قادرة على إدراك الحقيقة ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، ينبغي أن نعرف أولاً ما هي الحقيقة ؟ وكيف نحد ؟ وإليك البيان :

سنتناول هنا بدياً دراسة فكرة الحقيقة والتقدمات التي أحرزتها منذ أن عثر بها المفكرون الأقدمون الذين أثروا في مفكرى المسلمين . وكذلك المراحل التي قطعها العقل البشرى أثناء سيره في طريق الوصول إليها .

ومجمل ذلك أن العمليات العقلية ^① تتمثل الأشياء في الأذهان ^② واستعداد ^③ الذكريات ، وإدراك الفكر ^④ ، وتأليف الأقيسة ^⑤ وإصدار الأحكام ^⑥ هي عمليات موضوعية تهدف إلى إحاطتنا بأكثر من ذواتنا . وهي في سيرها وفي نتائجها يمكن أن تكون حقة كما يمكن أن تكون باطلة . ولكي يتحقق التمييز بين الحق والباطل فيها ، أو لكي يتبين الباحث صحة نظره ، ينبغي أن يصدر في بحثه عن فكر صحيحة للحقيقة ثم يسير في تطبيقها سيرا تدرجياً .

غير أن الباحث يجب أن يعرف قبل كل شيء ، أن فكرة الحقيقة التي يتخذ أساساً لبحوثه معرضة للتغيير تبعاً لتطور الإنسانية ونمو معارفها

المزاهب العقلية : Le Rationalisme

وأينا في الفصل السابق أن الميل الطبيعي للعقل البشرى هو قبول التلقائى بلا نقد ولا تأمل لكل ما يعتقد أنه الحق ، فهو لا يحاول أن يواجه إمكان التشكك في هذا الفرض التلقائى .

ولما كانت الفلسفة في مبدأ أمرها استمرارا للفكر الدارجة في عمومها ، فقد حسبت أنها ستصل بنتة وبلا مقدمات إلى الشرح الكامل للكون عندما بدأت المحاولات الطموحة التي قام بها مفكرو الإغريق الطبيعيون الأولون في القرن السادس قبل المسيح حين كانوا يهدفون إلى كشف المادة الأولى التي نشأ منها الكون دون أن يسألوا أنفسهم عما إذا كان في مقدور العقل البشرى أن يصل إلى اكتناء ذلك أو لم يكن . وهذا يدل دلالة قاطعة على أن قيمة المعرفة إذ ذاك لم تدر لهم بخلد .

ولكن هذا لم يدم طويلا إذ لم يلبث المفكرون في عهد بارمينيديس ، وهيراقليطيس أن تنبهوا إلى أن طبيعة المحسّات غير طبيعة العقولات فبدأوا يميزون الفروق بين الطبيعتين ، وعلى ضوء هذا التمييز يضعون لكل منهما طوائفه وحدوده .

بيد أن هذا التمييز لم يكن يتعمق حتى يصل إلى المبادئ والأصول ، إذ أن أولئك الفلاسفة الأقدمين لم يكونوا يقصدون من المعرفة العقلية ذلك الإشعاع الفكرى المحض [وإنما هي عندهم عمل العقل في مدركات الحواس] ومعنى هذا أن الأصل في نظر أولئك الفلاسفة هو المعرفة الحسية ، وأن الثانية ناشئة عنها أو متفرعة منها لا أكثر ولا أقل .

ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا يمنحون المعرفة العقلية المنبثقة عن الحسية سلطانا وسمواً هم يرفضون منحها للحسية التي هي الأصل ؟

ومن ثم فإنه عندما وجه العقل إلى نفسه ذلك الاعتراض بدأ يشعر بالاضطراب الذى يعقور تفكيره وخطته فى هذا الصدد . وسرعان ما غير مسلكه فأنشأ المذهب « العقلى » « Rationalisme » الذى ظهر فى وضوح عند أفلاطون وأرسطو . ولما كان العقل قد أصبح منذ ذلك الحين أداة للمعرفة مزودة بالـ على تحصيل الحقيقة المطلقة ، فقد قرر الفلاسفة العقليون أن منشأه أسمى من المحسّات ، وأنه ملكة منفردة عن عالم الحس ، وأن هذا العالم الذى كورعاجز عن شرحها وتعليلها كل العجز ، وأنها لا تخضع فى مقاييس التجربة الحسية ، وأنها أهل لنحننا ذلك الحدس الجلى الذى هو أساس إدراك « المطلق » . وبما لا ريب فيه أن فهم العقل والمقول على هذا النحو هو الذى تشاهد آثاره واضحة فى « مثل أفلاطون » وفى انبثاق العقل المحض عن المحرك الأول عند أرسطو وشراحه من الإغريق والاسكندرانيين والمسلمين والمسيحيين . وهذا هو الذى يصل بنا فى الفصول الآتية إلى دراسة الملائق التى تربط بين فلاسفة الإغريق ومفكرى المسلمين فى نظرية المعرفة .

لو تأملنا ملياً فى المذهب العقلى لرأينا أنه مرتبط أشد الارتباط بالفكرة التى يمثّلها عن العقل . وتجملها أنه ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية ، وهو الذى يجعلنا على صلة مباشرة بالمطلق ، وهو فطرى لدى جميع بني الإنسان . وعند هذا المذهب أن الحقيقة (هى الجواهر الثابتة الصالحة لوضوعية المعرفة) التى لا يدركها إلا العقل وحده وهذه المعرفة الصحيحة للحقيقة يمكن أن تحد بأنها هى المطابقة بين العقل العارف والموضوع المعروف ، وهى يقينية ولا تحمل أى تشويه للحقيقة التى تتناولها . والآن سنرى ما هى عملية تمرن العقل فى رأى « المذهب العقلى » وما هى الصورة التى تعاقبت على هذا المذهب فى مختلف العصور . وكذلك سنرى المذهب المتعارض معه .

مبادئ المذهب العقلى التقليدى :

يستخلص منطق أرسطو ثم منطق ليبنيذ فيما بعد ، من عمليات تمرن العقل مبدأين أساسيين أولهما « مبدأ الذاتية » الذى يتطلب أن حد البرهان متى وضع

يجب أن يبقى « هو هو » طوال عملية التفكير. وثانيهما ما يدعو لـ « لينيز » بالسبب الكافي « وهو يتضمن أن كل شيء في الطبيعة قابل للشرح ، وأنه لا يوجد شيء يتعذر على الفكر التغلغل فيه ، وهو — كما يدعو فوييه في كتابه عن أفلاطون — « مصادرة على عمومية العقل » . وينقسم هذا الأخير بدوره إلى مبدئين :

مبدأ العلية ومبدأ الغائية ما دام أنه يمكن — لشرح أية ظاهرة — سلوك طريقين : طريق علته وطريق غايته .

وإلى هذه المبادئ تنضم أيضا بعض الفكر التي يستطيع العقل وحده أن يدركها وهي فكرة « المطلق » التي تحتوى فكرة « الضروري » على معنى « اللامشروط » و « اللامتناهي » و « الكامل » وفكرة : « الجوهر والعلّة والغاية » وكذلك بعض المفاهيم العامة المعبرة عن الصلات المختلفة التي يقيمها بين أفكارنا والتي يدعوها أرسطو « بمقولات الوجود » .

وأخيرا مفاهيم المكان والزمان التي يمكن أن تضاف إليها المفاهيم الرياضية كمفهوم العدد . وتلك المبادئ وهاتيك الفكر كلها — في اللغة الحديثة — هي التي تؤلف العقل في تمرنه على نظر مذهب « العقلية » .

صوره الجوهريّة :

بدأ المذهب العقلي التقليدي في إنغريقيا مع سقراط الذي كان يرمى إلى تحديد مفاهيم كل شيء . وكانت هذه المفاهيم عنده تعبر عن الجوهر « اللامتغير » بين الأعراض المتغيرة في الأشياء .

وهذه الجواهر الثابتة التي كان سقراط يؤسس عليها العلم صارت عند أفلاطون هي « المثل » أي النماذج العقلية لكل ما هو موجود [وهي توجد في عالم منفصل عن المحسّات] ... (والعقل يصل إلى معرفة المثل بوساطة التذكر أي « الحدس الفوري المباشر » الذي يشبه تذكارا يستيقظ في نفوسنا . ويرمز إليه

أفلاطون في أسطورة من أساطيره الرمزية حيث تشاهد النفس العالم العقلي في حياة سابقة على حلولها في البدن .

وقد أفسح أرسطو في المذهب العقلي مكانا واسعا للتجربة . فعنده لم يعد للفكر وجود منفصل ، وصار العقول محتوى في المحسوس . وهو يرى أن الجانب الأعلى من النفس البشرية عقل سلبى يسجل الصور ، وأنه يوجد عقل إيجابى هو الوحيد القادر على انتزاع العقول من المحسوس ، وعلى إفهامنا المبادئ غير القابلة للبرهنة والتي هي أساس كل تعقل . وهذا العقل الإيجابى يبدو أنه عند أرسطو عقل مستقل يمكن أن يكون منبثقاً عن العقل الإلهى .

يلتقل هذا المذهب العقلي من العصر الإغريقى إلى العصور الوسيطة حيث نلتقى به لدى فلاسفة الإسلام ، ولكن بعد أن هذبوه تهذيباً شهد به القاصى والدانى . وعندما وصل إلى مفكرى المسيحيين ، تفرقوا بإزائه شيعاً : فاعتنق القديس أوجوستان رأى أفلاطون ، وتلمذ القديس توماس الإكوينى على أرسطو . وجعل يروج لأرائه حتى سادت أوروبا في تلك الحقبة سيادة تامة ، لاسيما بعد أن منحها عقلية ابن رشد ونبوغه وثقابة رأيه ذلك السلطان الذى لا يجحده كل من له إلمام بتاريخ الحركة العقلية الإسلامية وتأثيرها في النهضة الفكرية الأوروبية .

غير أننا إذا تجاوزنا العصور الوسيطة وعصر النهضة إلى العصور الحديثة ووضعنا الحق في نصابه بإزاء مفكرىها ، وجب علينا أن نسجل هنا أن ديكارت — رغم هذه الثورة الفلسفية المجتاحة التى أشعل لهيبها ضد منتجات العصور الوسيطة — كان أسطع المفكرين المحدثين الذين مثلوا المذهب العقلي التقليدى على الإطلاق ، مادام أن العقل في رأيه يستطيع أن يدرك جواهر الأشياء والحقيقة المطلقة إذ أنه هو الذى أودعه الخالق في تقوسنا . وبما أن الخالق لا يمكن أن يخدعنا فقد وجب أن تكون وديته هي النور الطبيعى الذى يكشف لنا الحقيقة .

ولكن ديكارت ينبذ المفاهيم الأرسطية ولا يقر إلا « الطبائع الحقيقية الثابتة »
التي يدعوها به الفكر القطرية ، كالفكر العلوية ، والقوة المفكرة ، والامتداد
والمبادئ الرياضية التي ليست في حاجة إلى التجربة ، ولا إلى الحواس ، ولا إلى
الخيال ، لكي تنكشف لنا ، والتي هي معروفة لدينا بوساطة الحدس العقلي الذي
جعلها واضحة ومتميزة بالنسبة إلينا .

ومن ثم فإن الفلسفة العقلية بفضل ديكارت قد وصلت إلى أسمي قممها .
وبما أنه كان فيلسوفا وعالما في الوقت ذاته ، فقد كان يعلم أتم العلم اختلاف
الطوابع والفروق التي تفصل بين هذين المحيطين من محيطات المعرفة . ولذا ترك
للعلم محيط المعارف العامة ، واحتفظ للفلسفة بنوع من العرفان السامي الذي
ليس في مقدرة العلوم أن تتناول إليه . وفي الواقع أن الفلسفة تستطيع أن ترتفع
إلى أسمي العموميات ، وأعمق التأويلات ، وأبعدا عن الظواهر ، وأن تتغلغل إلى
جواهر الأشياء . بينما أن العلوم لا تدرس إلا ظواهرها المادية .

وفي هذا يقول الأستاذ كريستون في كتابه . « الوضع الراهن للمشكلات
الفلسفية » ما يلي :

« إن ديكارت والفلاسفة الديكارتيين في القرن السابع عشر يختصون الفلسفة
العقلية ببرنامج أخاذ ، إذ أنهم ينتظرون منها كيانا متينا ذا قيمة مطلقة من
التحليلات الكونية المنظمة . ويجب أن يشتمل هذا الكيان أولا على مذهب
علمي يعالج طبيعة وتاريخ الواقعية التي تختبئ خلف الظواهر التي تدركها حواسنا .
ثانياً على نظرية مبرهن عليها عن المنشأ الأول لكل ما هو موجود . ثالثاً على
تعليل عقلي للأسباب التي من أجلها وجد الكون . بكل ما يحتويه وكل
ما يبر فيه . »

هذا هو موضوع الفلسفة حسب الفكرة التقليدية أي هو « عرفان كوني » .

— كما يقول سيبيرون — يشمل في الوقت ذاته الإلهيات والإنسانيات كما يشمل مبادئ وعمل كل واقعة خاصة .

وهناك طابع آخر ينبثق من منتجات ديكرت هو العناية بالاحتفاظ بملائق ضيقة بين العلم والفلسفة . وتلك خطة لا يفتر المفكرون العصريون عن الثناء عليها ، والنصح باتباعها ، والاسترشاد بها . وفي هذا يقول الفيلسوف الفرنسي أبيل ريه في كتابه « الفلسفة الحديثة » ما يلي :

« كان جميع الفلاسفة المظاء علماء يشار إليهم بالبنان كما أسلفنا ، ولم يترفع جميع العلماء قط عن أن يفلسفوا . . . إن أولى مهمات الفلسفة المتفق عليها اليوم من جميع الذين يجمع الرأي العام على أنهم أساتذة العقل المعاصر هي « أفكرة العلم » *Penser la science* .

المذهب العقلي والنسبية السلطانية

كان ينبغي أن يصل المذهب العقلي التقليدي إلى عهد كانت ليتلقى منه « الضربة الجدية الأولى » ، إذ هو الذي أعلن أنه لا يؤمن بإمكان وصول العقل البشري إلى معرفة « المطلق » . « حقا إنه يرى أن العالم موجود وأنه ينجح في كثير من محاولاته ، ولكن بشروط ، منها أنه لا يسمح بمزاولة معرفة « الفيذاته » . ولكي يوضح هذه النظرية يحدث ثورة جديدة في الفلسفة .

ومجمل ذلك أن المفكرين إلى عهده كانوا يقررون أن العقل يتطابق مع الأشياء فيحصل منها على معرفة أمينة لا تحدث فيها — أثناء عملية العرفان — أدنى تشويه . فلما أتى هو أعلن أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء ، وأنه لم تكن لدينا حقا أية معرفة قبل التجربة . أي أن التجربة تسبق المعرفة من حيث الزمن ، ولكن العقل البشري في هذه التجربة ذاتها ، يفرض على بالاتفاعلات الحسية بعض الصور المقدمة منطقيا على التجربة ، والتي هي العناصر

العامة الضرورية للمعرفة . وإذن فلا توجد معرفة حقيقية إلا باجتماع العنصرين التاليين وهما : إثارة المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس ، و صورتها الآتية من العقل . وتتألف هذه الصور السابقة على التجربة من ثلاثة أنواع : أولها صور الإحساس وهي المكان والزمان . وثانيها صور الفهم وهي المفاهيم التي يدعوها كانت « بالمقولات » والتي تستخدم في ربط الظواهر وتوحيدها . وثالثها أفكار العقل الذي هو ملكة المبادئ التي ، بفضلها ، يعيد العقل قواعد الفهم إلى الوحدة . ولكن إلى جانب هذا الاستعمال المنطقي توجد للعقل وظيفة أخرى خاصة به ، وهي التي تسمح له بمتابعة التوحيد إلى ما وراء كل تجربة ممكنة وبالصعود نحو المطلق ، وبها يسوغ فكرة النفس ، وفكرة الكون ، وفكرة الإله التي هي المثل الأعلى للعقل الخالص . وكل هذه الفكر حقيقية عندما لا تعبر إلا عن الحاجة الذاتية إلى وحدة العقل البشري ، ولكنها تكون وهمية عندما تتحول إلى حقائق موضوعية . ومآتى ذلك أنها صور بلا مادة . وقد أعلن كانت أنه لا توجد معرفة موضوعية إلا باجتماع المادة والصورة كما أسلفنا . وينجم عن ذلك أن تكون معرفة الميتافيزيقا التقليدية أى الموجود في ذاته ، أو الملة الأولى ، أو الملة الغائية غير ممكنة .

أما المعرفة الإنسانية الممكنة فهي (نسبية وموضوعية) . إنها نسبية لأنها تتعلق بتكوين العقل الذي يفرض قوانينه على الأشياء فلو أن هذا التكوين كان على نحو آخر لكان العلم أيضاً على غير ما هو عليه ، إذن نحن لا نعرف الأشياء من حيث ذاتها بل نعرفها كما تتمثل في عقولنا على صورة الأحداث .

وهي موضوعية ، لأن قوانين العقل هي المبادئ التي بفضلها كانت التجربة ممكنة ، وهي قوانين جميع الأفكار ، ولها قيمة عامة ، ومن هذه الوجهة كان العلم الذي تسمح به حقيقياً ، لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون اتفاق المعرفة مع الأشياء التي لا تدرك في ذاتها ، وإنما هي اتفاق المعرفة مع القوانين العامة للعقل .

وهكذا تبقى المعرفة البشرية محصورة في حدود التجربة أو في عالم الأحداث ،
أى أن العلم ذو أساس حقيقى ، ولكنه متعلق بتكوين العقل البشرى .

أما الميتافيزيقا التى تسمح للعقل بالصعود إلى المطلق فهي حقيقة بوصف أنها
حاجة ذاتية للعقل ، ولكنها من حيث كونها معرفة موضوعية ، هي وهمية .

المذهب العقلى الحديث

بسط « كانت » مسألة المعرفة في عبارات لم يسع الفلسفة الحديثة إلا أن
تقبلها وإن كانت قد فتحت أبواباً خطيرة لإشكالات شديدة الحدة والغليان
بسبب هذه النسبية التى زلزلت كثيرا من القواعد الثابتة المألوفة ، إذ أن المعرفة
البشرية عنده متعلقة تعلقا أصيلا بتكوين العقل البشرى العارف . ولا ريب
أن هذا هو مذهب النسبية المطاطة التى نلتقى بها مع الأسف الشديد في أكثر
النظريات الحديثة .

غير أن هذا التفسير من جانب الباحثين المحدثين لعبارات كانت لم يلبث
أن اتخذ صوراً مختلفة وسلك طرقاً متباينة ، إذ أن التصورات العصرية حول
عبارة « التكوين العقلى » قد تعددت .

ولما كان عرض هذه الآراء كلها لا يستلزم هنا ، فقد وجب أن تقتصر
على إبانة الخطوط العريضة التى توضح الفروق بين المذهب « العقلى التقليدى »
الذى تبناه فلاسفة المسلمين ، والمذاهب العقلية الحديثة . وإليك البيان :

يرى جميع مفكرى الفريق الأول الذين أسلفنا الحديث عنهم أن العقل البشرى
يستطيع إدراك الحقيقة المطلقة ، وأن هذه الحقيقة فى رأيهم تبدو دائماً فى هيئة
محددة ثابتة لأنها متسقة مع النواميس الأزلية . وذلك هو بالضبط ما لم تعد المذاهب
الحديثة تقبله . فعلم النفس المعاصر يصرح بأن المبادئ العقلية ليست إطارات

ثابتة غير قابلة للتحول ، أو ليس ثبوتها سابقا على التجربة ، وإنما هي قوانين يخلقها الفكر الحى نفسه ، وهى تتطور حسب نشاطه المتواصل .

وكذلك المنطق المعاصر لا يقدم إلينا العلم كمجموعة من الإدراكات الثابتة بل هو يقدمه فى جميع نظرياته كشىء دائم التطور والتحول فى أعماق جوهرياته . ومن هذا كله ينتزع التصور الحديث للحقيقة التى هى عند أولئك المعاصرين من إنشاء الفكر البشرى بصورة ديناميكية ثم يتمهدها ذلك الفكر على أثر نشأتها بالتنمية والتقدم .

يبد أن هذا الفريق الحديث تنفرع منه طوائف كثيرة منها اثنتان لهما أهمية عظيمة وهما الطائفة التى تضع فى الصف الأول العوامل البيولوجية للحقيقة ، والطائفة التى تؤسس الحقيقة على دعائم العوامل الاجتماعية .

وتنبثق من الطائفة الأولى عدة مذاهب تنظر إلى المعرفة والحقيقة على أنهما تطابق عقلى بين الكائن الحى وكل ما يسمح له بأن يحيا فى الواقع . وإذن فالحقيقة فى هذه المذاهب هى مسألة حياة وعمل . وعندها أن قوانين الفكر تتمثل لنا كأنها امتداد لنواميس الحياة ولم تعد — كما كانت فى الماضى — قوانين تتعلق بالمعقول البحت وحده . (١)

وبين هذه المذاهب التى تخضع الفكر للحياة والعمل فى المعرفة يمكن أن نذكر مذهب « البراجماتية Pragmatisme » التى أمعن فلاسفتها فى هذا الاتجاه إلى حد أن عرفوا الحقيقة بأنها « النافع أو الناجح » بشرط ألا تحدث فى نفوسنا أى تضارب أو اصطدام عاطفى كما أشرنا إلى ذلك آنفا . ويصور هذا وليم جيمس فيقول « .

« إن عاطفة التعقل ليست شيئا آخر سوى حالة خاصة من حالات الهدوء والسلام والاستقرار » . (٢)

(1) Abel Rey. La Philosophie moderne, P. 341 Sqq.

(2) William James La volonté de croire, P. 83 Sqq.

أما مذاهب الطائفة الثانية — وهي الاجتماعية — فهي تعتمد على المفهوم التالى للحقيقة ، وهو أن الحق ما ليس حقا عندى فقط ولكنه ما يفرض نفسه بعيداً عن كل تفضيل شخصى وما يشتمل على واقعية موضوعية أو — كما يسجل الأستاذ هنرى بوانكاريه فى كتابه « قيمة العلم » — هو ما كان مشتركاً بين كثيرين من الكائنات المفكرة ، ويمكن أن يكون مشتركاً بين الجميع . وإذن فالحقيقة فى نظر « العقلية الحديثة » تتضمن عمومية نظرية على الأقل . وينبنى أن نعيد إلى الأذهان هنا أن هذه الفكرة تعتمد فى أساسها على عبارة أرسطو التى وردت فى كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وهى « أن ما يجزم به رأى العام هو الذى ندعوه بالحقيقة » .

ومجمل النقاش فى هذه المسألة هو أن الفلسفة تتجه بطبيعتها نحو العمومية دائماً كما يلاحظ الأستاذ برييهيه^(١) . وكذلك يقول الأستاذ « لالاند » « إن الشيء لا يمكن أن يكون حقا إلا إذا أمكن أن يفرض نفسه على جميع المفكرين »^(٢) .

وفوق ذلك فإن العلم الحقيقى الذى تعتبر المعرفة الآتية عن طريقه ، هو أبعد المعارف عن مواطن الاعتراض هو عام فى تعريفه .

ولكن كيف استطاع الإنسان أن يسمو إلى فكرة أن الحقيقة عمومية وأنها بطبيعتها تفرض نفسها على الجميع مادام أن هذه الفكرة ليست فطرية ؟ وقد أجاب على هذا السؤال علماء الاجتماع ، ولا سيما الأستاذ دوركيم حين أبرز كيف أسهم المجتمع بنصيب موفور فى تكوين الفكر المنطقى الذى سمح للإنسان بالصعود فى طريق الرقى العقلى وأبانوا لنا أن ، المعرفة ممكنة . وسبب هذا الإمكان أن الفكر التى تنشأ فى أذهاننا حسب نماذج الأحداث الاجتماعية يمكن أن تعيننا — عن

(1) Emile Bréhier I. Histoire de la Phil.. allemande ,p. 4

(2) André Lalande, La dissolution opposée à évolution p. 182

طريق القياس والتحليل والموازنة — على تحصيل أفكار أخرى مشابهة أو مقارنة أو مضادة للأولى .

وهناك فريق ممتاز من علماء المنطق — كالأستاذ جوبلو — يؤيدون هذه النظرية الاجتماعية التي قرروها عن الحقيقة التي هي عندهم مستقلة مجردة من كل اعتبار فردى يقوم بذواتنا لاسيما الأحاسيس الخاصة . (وهم يرون أن الحقيقة هي نتيجة نشاط عقلي بحت . وإذا كان الإنسان قد فصل عقله عن أحاسيسه ، فذلك لأنه توجد في ذاته حاجة إلى علائق العمل ، وأن العقل وحده هو الذى يستطيع أن يكشف عنها ، وتلك الحاجة التي لا تقاوم هي ثمرة الحياة الاجتماعية ونحن نحسب أن هذا الموجز القصير للنظريات الحديثة عن الحقيقة يجلى كثيراً من التعارض بينها وبين الفكرة التقليدية عن الحقيقة ، وأن ذلك التعارض قد آتى من تباين تصورات الفريقين عن تكوين العقل البشرى ونظامه في سيره . وينبى أن ننوه — قبل مغادرة هذا المجال — بأن الباحثين كثيراً ما يوجهون إلى العلماء المحدثين تهمة العودة إلى التجريبية بسبب الحيز الهام الذى تشغله التجربة في مذاهبهم ولكنهم يدافعون عن انقسامهم بقولهم : إن مذاهبنا عقلية ولكننا أوسعنا آفاقها بالتجائنا إلى علمى الحياة والاجتماع . وأن العقل الإنسانى يكون نفسه بنفسه ، وينظم نشاطه التكويني وحده ، وأن هذا النشاط التنظيمى يبرز ملكة الجمع التي هي من طبيعة العقل .

ومهما يكن من شيء فإن تهمة التجريبية التي وجهها بعض الباحثين إلى المذاهب العقلية الحديثة تقتادنا إلى إلقاء شيء من الضوء على تلك الصورة من صور المعرفة الإنسانية التي سبقت جميع المعارف في تاريخ الفكر ، والتي دفع رد الفعل الناشئ عنها أشياع المذاهب العقلية التقليدية العصرية إلى تكوين مذاهبهم المتطورة وتقويتها بالأدلة القاطعة التي اكتظت بها كتبهم القيمة . وإليك هذا الضوء :

المذهب التجريبي :

من المعروف لدى كل من له إلمام بالفلسفة القديمة أن الفلاسفة الأولين لم يكونوا يباعدون بين دور العقل ودور الحواس في المعرفة ، وأن السوفسطائيين كانوا أول من أبرزوا الفردية في نظرية المعرفة . ولكن لما كانوا يجزمون بأن المعرفة كلها آتية عن طريق الحواس ، وهي عند (أ) غيرها عند (ب) ، فقد قطعوا بأنه لا توجد أية حقيقة عامة أو ضرورية ، إذ تقل لنا أفلاطون في محاوره « ثيئاتوس » أن پروتاجوراس يصرح بأن « الإنسان هو مقياس كل شيء ... » . أى أن الأشياء بالنسبة إلى هي كما تبدو لي ، وأنها بالنسبة إليك كما تظهر لك » .

حقاً إن قوة معارضة سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين شيدوا المذهب العقلي ، لم تلبث أن وقفت تيار تلك التجريبية ردحاً من الزمن ، ولكن هذا التيار لم يلبث أن عاد إلى الظهور مع الرواقين والإبيقوريين .

نعم إن الرواقين كانوا يميزون في النفس جانباً مدبراً يذكركنا بالعقل إلا أنه في مبدئه صحيفة بيضاء مستعدة لتقبل كل ما ينقش فيها ، وأن الإحساس ليس سوى اتصال يحدث في النفس . وبالإجمال : إن الأفكار التي تلوح عذها العمومية ليس لها منشأ سوى تلك الأحاسيس .

ومما تنبغى الإشارة إليه هنا أن الرواقين يلحون على دور الإرادة في عملية المعرفة ، إذ يجب عندهم — لكي تصير الأحاسيس معرفة — أن تتدخل الإرادة . وهم يرفعون من شأن هذه القوة النفسية التي هي ضرورة لتحصيل العلم .

أما الإبيقوريون فهم أشد إمعاناً في التجريبية من الرواقين ، إذ يرون أن الإحساس هو المنبع الأول لجميع معارفنا ، وأن العمليات المعادلة للفكر العامة تقريباً ، والتي تؤلف — فيما يرى إبيقور — جميع العلوم لا تتحقق إلا بفضل الانطباعات التي تتركها الأحاسيس في النفس .

وأما التجريبية الحديثة ، فهي تبدو — في أكثر الأحيان — أشد جراءة بل تذهب إلى جحود كل نشاط خاص بالعقل ولا جرم أن تجريبى القرن الثامن عشر معروفون لكل من يعنى بدراسة الحياة العقلية الحديثة . فلوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) يمارض نظرية ديكارت عن « الفكرة الفطرية » ويرى أنه لا يوجد شيء فطري ألبتة : لا المبادئ ولا الفكر المؤلفة منها ، ولا القواعد العقلية ، إذ أن النفس توجد صحيفة بيضاء كأنها لوحة من الشمع خالية من أى طابع يميزها عن مثيلاتها ، وأن أفكارنا عن الزمان والمكان والعدد واللامتناهى والجوهر والعلية ، بل إن الإله نفسه تتكون فكرته لدينا بوساطة التجربة غير أنه قد يستبقى للعقل قليلا من النشاط حين يوافق على منبعين لهذه التجربة ، وهما : الإحساس بالنسبة إلى معرفة الأشياء الخارجية والتعقل بالنسبة إلى المعرفة الناشئة عن عمليات العقل .

وكذلك يعلن كوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) أن جميع أفكارنا بل جميع ملكاتنا ليس لها إلا منبع واحد وهو الإحساس ، وأن العقل ذاته يمكن شرحه على هذا الأساس نفسه ، أى حسب هذا المبدأ القاطع ، وهو أنه لا توجد « أفكار فطرية » غاية ما فى الأمر أننا لا نذكر كيف نشأت هذه الأفكار عندنا ، فإننا نخلع عليها أسماء لا وجود لها كالعقل أو النور الفطري ، أو المبادئ المطبوعة فى النفس ولكن الواقع ينطق بأن جميع هذه الفكر التى تطلق عليها الأوهام اسم الفطرية ليس لها مصدر آخر غير الإحساس ، وأن التحليل هو الذى ينزعها منه .

أما داود هوم (١٧١١ - ١٧٧٦) فإنه يضيف إلى ذلك مبدأ الصلة بين الأحاسيس . وهذه الصلة هى ما يدعى بـ « تداعى الفكر » وما بفضلها يتدرج العقل من فكرة العلة إلى فكرة المعلول . وإذن فبدأ العلية المؤلف فى المذهب العقلي ليس — فيما يرى هوم — سوى عادة ذاتية من عادات عقلنا .

ويستولى استوارت ميل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) على نظرية « تداعى الفكر »

فينميتها ويقويها ويخطوبها نحو التقدم خطوات واسعة ويطبقها على ما يدعى بمبدأ العلية فيضع تحت رايتها أكثر أمثلة هذا المبدأ ، ويعلم أن أغلبها ناشئ من تداعي الفكر لا من مبدأ العلية كما اعتادت الأخيلة أو الأوهام أن تسميه .

أما هـربرت سبنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣) فإنه يحول التجريبية إلى اتجاه جديد مستعينا بمبدأ التطور ، وهو يبدأ هذا التحويل بمعارضة فكرة أن العقل لوحة بيضاء خالية من كل ما يدعى « بالفطرية » . ويعلم أن خطأ أسلافه ناشئ من إهمالهم وجود النظام العصبي . فالواقع أن المخ — وهو مركز هذا النظام العصبي — يمثل عددا لا يتناهى من التجارب يتلقاها المخ على التتالي أثناء تطور الحياة ، بمعنى أن المبادئ العقلية تكون على نحو من الأنحاء فطرية لدى الفرد ، ولكنها مكتسبة عن طريق النوع أثناء تجاربه التدريجية على مر العصور متقلة بوساطة الوراثة . والعقل ليس سوى غريزة حقيقية سائرة في طريق التقدم المطرد في الإنسانية . ومن ثم فإن علائق العقل الداخلية تتطابق مع العلائق الخارجية للأشياء على صورة صاعدة في طريق الضبط صعوداً متواصلاً .

نظرة خاطفة في التجريبية :

من هذا العرض الموجز تبين الطوابع الأساسية لهذه المذاهب التجريبية والعقبات التي تثيرها ، والمآخذ التي توجه إليها .

وأبرز هذه الطوابع هو فكرة أن كل شيء في العقل البشري مكتسب وأنه لا يوجد شيء فطري ألبتة . ومنها أيضاً أنه عندما نجحد تلك المذاهب التجريبية جميع المبادئ السابقة على التجربة يكون ذلك من جانبها بمثابة رفض للمبادئ العامة والضرورية أو المطلق منها على الأقل ، إذ ما دام أن العقل هو ثمرة للتجربة ، فهو يتعلق بشروط تتفاوت في التنوع قلة وكثرة ، وهو لا يشتمل على شيء من العمومية إلا في الحدود التي تبقى فيها هذه الشروط على ما هي عليه .

على أنه إذا تحققت فيه هذه الضرورية ، فإنها تكون ضرورية خارجية ،
أي أن العقل ضروري بمعنى أنه فرض علينا فرضاً بوساطة الأشياء .

ومن أهم المآخذ التي سجلت ضد التجريبية أنها — عندما جحدت كل
حقيقة عامة وضرورية — كانت تدمر قيمة المعارف كلها ومن بينها العلم . وقد
ذهب خصومها إلى أبعد من هذا فزعموا أن الارتيازية هي ثمرة التجريبية ،
وبذلك عظمى حجج السهام الحادة التي سددتها « كانت » إلى مذهب
« داود هوم »

ولكن أنصار هذا المذهب يدافعون عن أنفسهم بأن مذهبهم ليس أقل من
المذهب العقلي تعبيراً عن أحد مظاهر المعرفة . وفي إيضاح هذه المظهرية يقول
الأستاذان « جانيه وسياي » إن الجانب الذي له السيادة في مذهب ديكارت
هو الرياضة التي يتخذها نموذجاً لكل علم . بينما أن التجريبيين الإنجليز يتخذون
من العلوم الطبيعية نماذجهم الحقيقية ويعتبرون « النهج الاستنتاجي » شرطاً
لأي علم أيا كان نوعه^(١) .

أما العلم — فيما يرى الأستاذ « برانشويج »^(٢) — فهو مستقل عن تلك
المذاهب الفلسفية وهو يضمن لنفسه الصحة أمام كل منها على صور متفاوتة .

وأخيراً إن أخص الطوابع التي تميز المذهب التجريبي هو النصيب الوفور
الذي يمنحه للتجربة في المعرفة ، وفي الطريقة التي يستعملها في إدراكها . فقول
بأن العقل لوحة خالية ، معناه أن هذا الأخير لا يزيد على كونه محاسناً
للاستقبال ، وأنه ينحصر في تسجيل الاتصالات الآتية إليه من الخارج دون
أي فعل إيجابي خاص من جانبه كأنه قطعة لينة من الشمع . وبالإجمال إن العقل

(1) Janet et Séailles, Histoire de la Philosophie, P. 144 .

(2) Brunschvicg, L'expérience humaine et la causalité physique, p 67.

يازاء التجربة سلبى محض . وفى هذا يقول الأستاذ برانشويج ما ملخصه : إن تجريبية استوارت ميل تنحصر أساسيا فى جحود أى نصيب إيجابى نبت فى ذهن الكائن الفكر يازاء المعرفة العملية^(١) وليس هذا فحسب بل إن أسبفس نفسه لا يقر فى العقل إلا تجمعا سلبيا لتجارب موروثة .

وهذه الفكرة أى سلبية العقل هى التى استلزمت احتجاج المنطق وعلم النفس وفلسفة العلوم ، إذ أن الناظر فى هذه العلوم نظرة دقيقة فاحصة يستطيع أن يضع موضع اليقين فكرة أن العقل إيجابى أتم الإيجابية ، وأن المعرفة ليست — على أى وجه من الوجوه — منقولة من الأشياء الخارجية ، ولكنها تشييد عقلية لتلك الأشياء . وهذا الطابع البناء للمعرفة يبدو جليا على الأخص فى المنطق عندما يحلل الباحث طرائق المعرفة العلمية .

وقصارى القول أن جهل التجريبية أو تجاهلها هذا الطابع الإيجابى الأساسى المميز للعقل هو الذى جعلها تبدو كأنها محكوم عليها بالإعدام نهائيا ، إذ أن جميع المذاهب العقلية قديمها وحديثها مجمعة على إيجابية العقل . فى المذاهب العقلية التقليدية هو يفرض إيجابيته ومبادئه على الكائنات المحسة فينتزع صورها ثم يجردها من المادة تماما . وبهذا تتحول إلى معقولات محضة أو تصير موضوعا للمعرفة . وفى المذاهب العقلية الحديثة هو مشتمل على قوى ديناميكية إيجابية يفضلها يشيد المعارف وينظمها بصورة دائمة سائرة نحو التقدم المستمر .

(1) Bruns chvicg, of . Livre cité.

الفصل الرابع

المعرفة التنسكية

إلماعة عامر :

قد يدهش بعض معاصرينا من اهتمامنا بالتصوف إلى هذا الحد في عصر الثورة والصواريخ الموجهة والأقمار الصناعية . وأكثر من ذلك أن عدداً من زملائنا وأصدقائنا وكل من قرأوا مؤلفاتنا وترجماتها ورأوا أننا - في جميع منتجاتنا - تشييع للعقل ولا سيما منه الجانب الأعلى الذي لا يعتمد على الحس ، تشييعاً حاراً قوياً . حسناً لا يعرف الهوادة ولا الانحناء ، وأننا في جميع الظروف والأحوال نقف إلى جانب المنطق تؤيده ونشد أزره مهما لاقينا في سبيل ذلك من عنت وإحراج ، سيدهشون وسيخيل إليهم جميعاً أننا عدلنا عن مناصرة العقل ، إذ يبدو لهم للوهلة الأولى أننا كغيرنا لا نثبت على حال ولا يقرلنا قرار . ولكننا نجيبهم قائلين :

على رسلكم أيها المتعجبون المتعجلون ، فبلك دهشة خاطئة متسريعة ، لأن لدينا عدة أسباب قوية مشروعة هي التي جعلتنا نلبي مغتربين هذه الدعوة المخلصة إلى العناية بذلك الجانب الروحي الجدى . وأول هذه الأسباب وأهمها وأجدها بالرعاية هو تلك العواصف المادية ، وهاتيك الزواجر الإلحادية التي هبت علينا في الحقبة الراهنة من الغرب بصورة تسكاد تحتاج عقول شبابنا وقلوبهم ، إذ يعلن أربابها في غير خجل ولا حياء ، بل في فجور ومجون أن العالم المحس هو وحده الموجود ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يكون موضوعاً للعلم التجريبي فهو ضرب من الأخيالة والأحلام ، أولون من الأساطير والأوهام . وأنهم غير مستعدين للايمان بالله والروح إلا إذا وضعا على المشرحة وسلط عليها الميكروسكوب ، وأنه يجب عليهم أن يزيلوا من طريقهم كل عقبة تحول بينهم

«وين الاستمتاع برغباتهم المادية ولذائذهم الغريزية ، فإن كانت هذه العقبة خلفه محوه ، وإن كانت عرفاً نحوه ، وإن كانت ديناً أزالوه أو إلهاً نسفوه .

ولا جرم أن الغريبيين بهذا المسلك قد نجحوا إلى حد كبير في الانحراف بالروح العام عن الصراط السوى الفطرى ، واستطاعوا أن يهدموا اعتدال النفوس المكبوتة تحت ضغط ميولها الطبيعية ، وظفروا بأن يجعلوها فريسة للقلق الدائم المرهق الذى طالما تجاهلوا أسبابه ، واقدى يدفع الأرواح المؤمنة إلى أن تستغيث ببربها أن ينقذها من ذلك الاضطراب المضى الذى أفقدها مسكنيتها وكاد يفقدها صفاءها .

فهل ذلك السبب وحده لا يكفى لأن يدفننا كما يدفع كل مثقف مخلص نحو الروحية التى عن طريقها وحدها سيكون إتناذ الإنسانية مما تردت فى وهدته إلى الحضيض بسبب إغراقها فى المادية الشائنة ؟

ومن هذه الأسباب أيضاً أننا نشعر بعلاقة فكرية قوية تربطنا رباطاً محكم العرى متين الأواصر بكل ما هو روحى أيا كانت موره ووسائله ، ما دام أن جوهره واحد وغايته واحدة . وهل هناك فروق أساسية بين الروحانية بمعناها العام والميتافيزيقا التى ظللنا طول شبابنا ولا تزال إلى اليوم تناصرها وتناضل عنها ما استطعنا إلى النضال سبيلاً ؟

ومنها كذلك أن الثمرة الواقعية الأولى للتصوف أو للاتجاه الروحى هى التكوين الخلقى الذى هو السياج النعيم أو الحصن الذى يحمى الأمم من التحلل ويقبها شر التفكك والضياع ، لأنه مما لا شك فيه أن التصوف هو مدرسة الطهر والعفة .

مما لا ريب فيه أن كثيراً من أهل العصر الراهن لا يكادون يستيقظون فى الصباح الباكر حتى يقذفوا بأنفسهم بين زوابع الحياة العملية التى لا تكثرت بالمعنويات ، ولا تغنى بأوامر السماء ، ولا تلتفت إلى أى جانب من جوانب الحياة

الروحية التي هي أولى مميزات البشرية عن بقية الكائنات الأخرى ، بل هم ينتقلون من عمل إلى عمل ، ومن موضوع إلى آخر انتقالات سريعة بل مشوبة بالحدة والعنف كأنهم آلات ميكانيكية ليس للعقل فيها مجال إلا بالقدر الذي يحقق لهم النجاح والربح والامتلاك والاستيلاء ، بل الابتلاع الجشع الذي لا يعرف الوقوف عند حد من الحدود الفاصلة بين المباح والمحظور .

وعندما تنأى لأحدهم لحظة عزلة وهدوء يكون من الممكن أن يستعملها في الاختلاء بنفسه أو في التفكير في روحه هو يستخدمها في تقييد ما ربحه أو في كتابة ما عسى أن يربحه لو أنه اتبع خطة أشد حرصا ، أو أكثر مكرًا ، وأبعد خداعا ، وأدخل في باب المداينة والمراوغة . وفيما بين ذلك هم يأكلون ويشربون ويمعنون في إشباع رغباتهم . وإذا أقام بعضهم لبعض المآذبات فإنما يرمون من ورائها إلى أهداف تدر عليهم ما يساوي عشرات أو مئات أضعاف قيمة نفقاتها . وإذا أرهقت الجهود المتواصلة قوى الواحد منهم أسلم نفسه إلى نوم عميق شاق . يتعب ولا يريح ويغمس النفس في الظلام بدلا من أن ينتقل بها إلى عالم الرؤى والأحلام التي تزيل الغواشي بينه وبين الملائ الأعلى .

وعندما يرى التأمل في الحياة المعنوية أولئك التعساء — وهم في أكثر الأحيان من ذوى المكنات العالية — تبدوله نفوسهم كأنها عجوز فقيرة كسيحة سجيئة في حجرة حقيرة مظلمة من حجرات قصر الحياة المعنوية المغمورة في النور والسعادة دون أن يعنى بها أحد من قاطنيه الهائئين .

وأكثر من ذلك أن فريقا من الشعارين منهم بهذه الحياة البائسة يرد على ناقديه من المتعقلين بقوله :

إن سعادتي هي في هذه الزوينة المضطربة المستمرة وفي ذلك الهياج الجنوني ، وفي تلك الأعمال المادية التي تنبذونها وتنظرون إليها نظرات المهانة والازدراء . بينما أنه لو لم تحرق بي لقتلي الضجر والضييق وكأني شخص أطبقت عليه الهموم

من كل جانب وأصبح في أشد الحاجة إلى أن يتجرع الكحول لينيب عنه. صوابه فلا يحس بآلامه المتوالية . ولكن ماذا يقتوى هؤلاء التعساء أن يصنعوا بمقولهم التي تقضى عليهم الضرورة بسترها عن طريق منغيات الأعمال المادية التي لا تقتر ولا تدع مجالاً للروحانية التي تحقق الفوارق بين الإنسان وبقية الكائنات . الدنيا .

أجل إن هذا النوع من الحياة المادية الهائجة المضطربة التي اجتاحت كثيراً من شعوب العصر الراهن يبدو أنها ستنتهى إلى إقامة حواجز سميكة بين الأرواح البشرية والمثل العليا ، بل إلى تكميم تلك الأرواح وحجبها نهائياً عن التأمل في منشأ ومصيرها . ولذا فإن الإسلام ينبذ هذه الحياة البهيمية نبذاً تاماً . وإننا نحن نهيب بالصفوة من المهتمين على الشؤون العقلية والدينية في الأمة أن يبدلوا كل ما في وسعهم من جهود لتحقيق سيادة القوى الروحية وإعطائها القيادة والسيطرة ، وأن يوقفوا بأن عالماً أقصيت منه الروحانيات لا يكون سوى تمهيد للحياة . الجهنمية .

يبين من هذه الصورة الموجزة التي رسمناها لك هنا أن من ينحنى على كتاب حياتنا الراهنة وينعم النظر في فصوله محاولاً فهمه في دقة وتأمل يلتقى فيه بصفحات كثيرة تترجم — في جميع المحيطات المحدقة بنا — عن اختلاط عقلي ، واضطراب . تقسى ، وفوضى أدبية بلغت المدى ووصلت إلى أبعد الحدود المقلقة ، وهي لاشك . نتيجة من نتائج عدم الاعتدال وفقدان الاستقرار الذين يعمسنا فيهما غزو المدنية . العصرية ، وعلى الأخص الروح الغريبة التي لا تؤمن إلا بالعالم المحس ، والتي ليس لها هدف آخر سوى الاستيلاء عليه وامتلاك نواصيه والقبض على أزمته وابتلاع خيراته والاستمتاع بلذائذه وأن تستعمل في ذلك كل ما أوتيت من قوى جهنمية ومواهب شيطانية . ومن أجل ذلك فإن فريقاً ضخماً من المحدثين يعيش في غمرة من هذه الأخطاء والخطايا التي ترمى إلى فصل العالم المحس عن الملائ الأعلى أو عما فوق الإنسانية ، والتي مؤداها أن هذا العالم الواقعي ليس وراءه .

شيء وليس قبله أو بعده شيء . ولقد نجم عن ذلك أن هذا العصر الذى يبدو أن العقل البشرى يمكن أن ينتج فيه نتائج قيمة قد أصبح يسير إلى الفناء رويداً ويخطو إلى الهلكة خطوات وثيدة ، وليس لذلك الفناء أو لتلك الهلكة سوى سبب واحد وهو أن الأقدار قد وضعت بين يديه ثروة لم يستطع أن يحسن استعمالها ، أو لم يجد استخدامها فيما ينفع الإنسانية ويعود عليها بالخير ، لأن هذه المدنية المادية التى تزعم أن رفعتها قد تخطت حدود التاريخ ، لا تستطيع أن تبجد أن القلق والاضطراب والاختلاط والفوضى قد بلغت فى أى عصر من عصور هذا التاريخ الذى تزهر عليه ما بلغت فى عهدها الحاضر الذى تتيه به مباهاة وعجبا ، بل إن المأساة المحزنة فى أبشع صورها قد احتلت الآن فى مصير الإنسانية مكانا فسيخا بفضل مجهود هذه المدنية المقتونة بلا لائها بل التلة فى خيلائها .

والأخطر من ذلك أنه قد أصبح من المألوف — لاسيما بعد الحرب العالمية الأخيرة — أن توضع طبيعة الإنسان وحظه ومصيره موضع التناقض أو عدم التضمومية ، أو أن يرتدى ثوب الفاجعة التى جهل مآلاتها ، وتعد منتهاها . وفى الحق أن الفضل فى هذه اليقظة وذلك الشعور بالقلق راجع إلى هاتين الحريين اللتين صك الأسباع دوى مدافعهما المزعجة وهز الشاعر هوى قنابلهما المفزعة فأيقظ هذه الإنسانية النافلة من سباتها ، وطوح بالمية المادية المغرورة من آواج عروش أمنها الزائف ، وأزل الأرستقراطية العلمية المقتونة من قم صروح اطمئنانها الخادع . فلما رأى هؤلاء وأولئك أنفسهم أمام الموت المحقق استيقظوا مذعورين مرتاعين . والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . »

وهكذا عن طريق الشر تأمل أن يتحقق الخير للإنسانية جمعا فتشوب إلى رشدها ، وتخفف من غلوائها ، وتكبح من جاح خيلائها . ونرجو أن يفيق الغرب من نمله وأن يعرف قدر نفسه ، وأن يحد من كبريائه بل من غروره ، فيهجرتلك الآراء الضالة المضلة التى طالما أبعدته عن الفيض الإلهى ، وأقصته عن النور السماوى ، وهوت به « فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب »

ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم
يحمل الله له نورا فاما له من نور « تلك الآراء الفاسدة هي التي نجزم بأن
الوجود ينحصر في هذا العالم المادي . ولا غرو ، فإن من اليقينيات التي لا نزاع فيها
أن الروح التي — منذ أن طغى العلم طغيانه المتعطر من إبان النهضة الأوروبية — ظلت
مضطهدة مغلوبة على أمرها ، قد جعلت الآن تنقش شيئاً فشيئاً وتتحرك نحو غايتها .
متخذة للوصول إليها وسائل أخرى مضادة للوسائل التي كانت مستعملة حتى هذا
العصر الراهن ، والتي مجملها الإيمان بأن العلم التجريبي له السيادة على كل شيء .
والتي أصبحت اليوم — بفضل الوعي العقلي المزن — توشك أن تكون من النبذات
المتبدلة في نظر البيئات الأوروبية الراقية التي فازت من النظر الفكري السليم بحظ
موفور وإن كان ذلك لم يقتحم حتى الآن تلك العقول المغلقة ولم يرها تيك الآفاق المظلمة
عندنا ، فظلت تنبئ عجباً بذلك التراث العتيق البالي المتبدل الذي تحلى عنه أشياعه .
منذ زمن بعيد وأصبح تلاميذهم ومريدوهم من الغربيين المصريين يتوارون خجلاً
من نسبة هذه الأخطاء إلى أساتذتهم ، بل جعلوا يؤولون عباراتهم حتى يحولوها
عن هذا الاتجاه الضال ، أو يحولوا الأفكار عن عزوها إليهم . وهكذا شاعت
لأولئك المتعالمين عندنا كرامتهم أن يستبدلوا عوامل السمو والخلود من تراثهم
المجيد بعوامل الخجل من تراث غيرهم ، لاسيما بعد أن ظهرت في الآفاق الأوروبية
بوادر التوارى منه ساطعة جليلة .

بيد أننا نرى لزماً علينا للحق أن نقرر أن هذه اللوثة المادية التي أصاب بها
العلم التجريبي العقول أثناء تلك الحقب الفتونة قد أذهلتها عن طرق الحق
وأخفت عنها وسائل الإدراك الصحيح .

فجعل الظلم القديم إلى عرفان « المطلق » والاتصال به يعذبها ويضنيها ،
بل يقض مضاجعها ويشقيها ، ولكنها لا تهتدي إلى وسيلة الانتهال والاسترواء .
ومن ثم فإن عصرنا الراهن قد شاهد ولا يزال يشاهد كثيراً من الأنهاج الروحية
والطرائق المعنوية التي يزعم أشياع كل واحدة منها أنها وحدها الصراط المستقيم .

أو المراج الذي عليه تصعد الأرواح إلى العزيز الحكيم ، لتنغمس في فيضه
الباهر العميم .

حقاً إن كثيراً من هذه الأنهاج براق متلألئ ، ولكن كم من بينها تلك
التي استطاعت أن تملأ فراغ القلوب ، وتسد ثغرات الأفئدة ، وأن ترضى تأملات
النفوس ، وتشبع ، مشاهدات الأرواح التي بقيت على إيمانها بالأحادية ، وشوقها
إلى الانتهاش في الأنوار العلوية وتطلعها إلى النفحات القدسية رغم هذا التيار
الأهوج الجارف ، وذلك الضجيج الأخرق المتعجرف الذي لا يعرف من شؤون
الوجود إلا مظاهرها الواقعية ونتائجها العملية .

وإذا كان من القواعد الثابتة في النواميس الكونية أن الملائ الأعلى يتوارى
عن بصر عنه ، فإن من الطبيعي أن يكون أجهل بنى الإنسان بالالوهية
وكمالها وأبعدهم عن إدراك جلالها ، وتذوق لذائذ الانتهاش في بحار جمالها ،
هم أهل هذا العصر المادى إلا من رحم ربك فأتقدهم من هذا التيار العاتى ،
وأنبأهم من ذلك الشر المستطير : « مَنِ يَهْدِ اللَّهُ فَبِهِدْيِهِ يَهْتَدِ وَمَنْ يُضِلَّ
يُضِلْ تَجِدْ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا » .

« منزلة التنسك في الميتافيزيقا »

لم يكد الفكر البشرى يستيقظ من سباته ، ويشعر بوجوده ويقدر كرامته
حق قدرها ويعرف أنه من عالم النور والأبدية حتى وجه إلى نفسه هذا السؤال
الهائل الذى سجل كرامة العقل وبرهن على احترامه ، والذي كان منشأ كل
التفلسف ، وما أنى جميع النظريات الكونية ، ومبعث ثورات الجدل والنقاش ، ومثار
التطورات التى تعاقبت على ذهن الإنسان ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية
وصعودها على سلم العلم والعرفان . وهو : مم نشأ الكون ؟ .

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه الأولون من آثارهم التى سجلوا

فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحويه تلك الآثار الساذجة من أسرار عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التي أخذت ترتق حتى وصلت في عصور النور إلى ذلك الأوج الذي شرف الذهن الإنساني إلى حد بعيد .

وكيفية ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات الشخصية لا تستمد وجودها من ذواتها فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل والتساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن : من أين ؟ وإلى أين ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ . وتلك هي المعضلة الفلسفية المقدمة التي لم يكن للإنسان بد من أن يصل إليها حتماً ومن أن يشغل بمحاولة حلها ، إذا كان يريد أن يحتفظ بسمو منزلته بين الكائنات . وقد عرف هذه « اللابدية » حق المعرفة وأدرك تلك الحتمية تمام الإدراك فجعل بضئ عقله ، ويكد ذهنه ، في البحث عن هذه الحقيقة ، ووفق بتعقبها في جميع المواطن التي يبدو له أنها حلت فيها ليستحوز عليها ، أو ارتحلت إليها ليتنسم أنباءها . وقد استخدم في سبيل ذلك الهدف كل الوسائل الميسورة له ، والإمكانات التي في طاقته ، فأخذ يرنو إليها أولاً في مواطن الحس ومكامن المادة .

ولقد كان ذلك طبيعياً ، وما دام أن النظرة العامية إلى الكون في ذلك العهد كانت كلها مادية محدقة إلى الأرض أضعاف تطلعها إلى ملك السماء المحس المتلألئ . بكوا كبه ونجومه فضلاً عن ملكوت الوجود العقلي الذي هو موضوع المعرفة الحقيقية الكاشفة التي تنتهي إلى المعروف الأول والآخبر . ولكن سرعان ما أخذت بعض المشكلات تميز وتخلص من موضوعية الفلسفة العامة وتحاول أن تخصص لنفسها فرعاً سامياً من هذه الفلسفة كأنها كائن رفيع ألني نفسه مختلطاً بالدهاء في محيط عام . فثارت نفسه لهوى مكائنه عن درجتها الطبيعية ، وجعل يرنو إلى وضع الأشياء في نصابها .

ولقد تنبه أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً إلى هذه الظاهرة ، فحمل رايته

حين أعلن أن هناك نوعاً خاصاً من الفلسفة يدعى « بالفلسفة الأولى » وهو ما أطلق عليه فيما بعد اسم « ما بعد الطبيعة » ثم عرفه بأنه : « دراسة الموجود من حيث هو موجود » وجعل موضوعه تلك المشكلة الرئيسية أو أم المشاكل . وبهذا وضع الحجر الأساسى لدراسة ما وراء الطبيعة . ومنذ ذلك الحين أخذ العقل البشرى يتشوف إلى موضوع هذا القسم الأعلى من الفلسفة أو « الفلسفة الأولى » أو « الميتافيزيقا العليا » أو « الألوهية » وجعل العقل يرنو إليها في مسابح الملل والمعلولات ، ومواقع الأسباب والمسببات ، أو ينقب عنها في مشاعره الداخلية ، وأحاسيسه الباطنية أو يفتقدها بين أقيسته المنطقية ، وفي وسط نظرياته الفكرية ، أو يستروح إلى وجودها منقوشة على صفحات الكتب السماوية ، أو مرسومة في التعاليم الدينية ويهر بصيرته قبل بصره وجودها ساطعة متلاثلة دون كيف ولا أين ، ولا وضع ، ولا تخصص ، ولا انحصار .

ومهما يكن من الأمر ، فإن جميع الإجابات التى أجاب بها أعلام الفكر وأفذاذ النظر وقادة الحياة الروحية على اختلاف فروعها ، وتباين نزعاتها ، تتلخص كلها فى الوصول إلى إثبات وجود الله وكلماته لدى من يريدون الإثبات ، وفى التطلع إلى الانتعاش فى الأنوار العلوية قصد تذوق ما لم توفق عقول فريق إلى إثباته ، والاتحاد بمن عجزت أفكار فريق آخر عن الوصول إلى كنه ذاته .

بيد أنه ينبغى لنا أن نلمع إلى أن هذه الغاية العليا أو الحقيقة الإلهية هى المعضلة الكبرى أو المشكلة الأساسية أو موضوع الفلسفة الأولى . ولكى نوضح هذا يجب علينا بدياً أن نقرر أن هذه الفلسفة بأقسامها هى دراسة الموجود من حيث هو على حالته أى الوجود الحسى والوجود العقلى ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشئ والفكرة ، أو العالم الخارجى ، والعالم المجرى . فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلتى المادة والحياة ، ومسائل الحركة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل .

ولكن أليس هذان المظهران المتغايران يقتضيان فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاض كلاهما عنه لتحقيق علة وجودهما لديه ؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود ؟

ولا ريب أن هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضاً ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج اليقينية على وجوده ، هو عينه موضوع القسم الأعلى أو هو الإله .

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهاً نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، والتطلع فيما وراء كليهما — على حد تعبير « كانت » — إلى وحدة مطلقة لكيثوة موضوعات الفكر بوجه عام . وإذن ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة ، تبدو فى أسمى قمم ما بعد الطبيعة ، وبالتالي تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى ، وليس — كما يزعم بعض علماء الاجتماع — فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئك المفكرون . وفى تقنين هذا رأى يقول ريفو : إن « التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظرى عندما جعل يصعد فى سلسلة الملل الثانوية نحو العلة الأولى أكثر منه حذساً من أحداً من الإدراكات الشعبية .

بأن إذن مما تقدم أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة ينتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية ، بل هو يلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون فى ثمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه فى مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ « دينيس سورا » مثلاً فى مقدمة كتابه « تاريخ الأديان » ما يلى : « ليس سانكرا ، والقديس توماس ، والإسكندر الإكوبنى ، وديكارت ، وكانت إلا إلهيين » . ولا ريب أن فى هذه النظرية التى أيدتها الأدلة القوية ، وأجمع على صحتها

أجلاء الباحثين رداً قاطعاً على تلك الفكرة المشهورة التي روجتها الديماغوجية ، وأقرها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين . وهي فكرة أن الملحدون هم وحدهم ذوو العقول القوية .

مظاهر فكرة الألوهية أمام الإنسان

يظهر بدياً أن فكرة الألوهية — وهي أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا — فكرة جد بسيطة ، ولكننا عندما ننعم النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بداً من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة ، فهي إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين تغاير نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين .

أرجع الباحثون المحدثون — كما قلنا — منابع التأليه إلى ثلاثة أقسام وهي :

١ — البيئة الدينية .

يدعى التأليه المنبثق من هذا المنبع بالتأليه البدائي أو الشعبي أو الاجتماعي . ومن وسائل تفشيهِ في الجماعات : التربية والعرف ، والروايات الموروثة . ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منها على حدة .

٢ — المحيط النظري :

ويعتاز التأليه المنبجس عنه بالتجرد قليلاً أو كثيراً من علائق الحياة الخاصة وبالسير نحو الموضوعية أو العمومية بقدر الإمكان . ومن طرق ذبوعه كذلك التربية والعرف ، إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاويله فرضاً ، ولا يزال يسمو في نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل . فإذا نظرنا إلى إلهيات « ديكارت » ألفينا أن الدور الذي تمثله فكرة التأليه عنده غاية في الأهمية ،

بل في الخطورة إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقيني لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة « البديهية المتميزة في العقل » . بل إن هذه الفكرة وحدها هي التي بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه .

٣ — الإِشْرَاق :

ويختص التأليه الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركونا إلى الفكر من سالفه ، إذ أن إله الإِشْرَاقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعمة بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى في نفوس المتسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفي داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النوراني الباهر الذي يشع في داخل النفس فيغمرها في حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائد في النوع السابق . وقصارى القول أن أولئك المتسكين يشعرون بوجود الإله في دخائل نفوسهم عن طريق البصيرة ، وبالتالي أن إلههم هو « مطلق الهنود » و « أحد » أفلوطين ، و « بهر الحلاج وابن عربي » و « شعور باسكال » . وبعبارة أخرى إن هذا النوع من التأليه هو الذي تتمثل عقيدته في نفوس معتنقيه بصورة عميقة لا يدلل عليها بوساطة الذهن المعتمد على الحواس ، ولا عن طريق العقل النقي ، وإنما هو ينبثق من النفس بعد التحرر من ربقة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الاندماج في النور الأقدس الذي هو على أثر ذلك ، كفيل بكشف ما وراء الحجب السميكة واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة ما في داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام ، فنشأها الظلام وأحاط بها القتام ردحا من الزمن كانت أثناءه في شوق إلى الاتصال بأصلها والفناء في مصدرها . فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جديرة بتلقي مخاطبة الحق الأعلى بقوله :

« وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ » بعين البصيرة النورانية ، أو اللطيفة الربانية التي ليست في حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها

لتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب في مسياتها لتتدبر ، ولا إلى المنطق لتتعقل ، ولا إلى الفلسفة لتتهدى ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هي تنغمس في بحار الأنوار وتنغمر في لجج الأبهار .

غاية ما هنالك أن ذلك الناظر إلى الفتوحات الربانية ، والمتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات لا بد من بذلها ، وفي طريقه عقبات لامناص من تخطيها ، وأمامه درجات لا مفر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن . وأهم تلك العقبات ، عقبة الفتنة والغرور المنهين دائماً بصاحبهما إلى الهوى في حضيض البعد عن الفيض الإلهي والحرمان من الفتح الصمداني . وليس هناك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام وامتلاء الفؤاد بالاسوداد « بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » . « ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ رَاهَا ، وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ » .

ودنيا تلك الدرجات هي درجة الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحيط به اللب ، وليعلم أن النور هو الذي يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد « أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ »

على أن الباحث قد يدهش عندما يرى النهج الذي يسلكه المتصوفون إلى الحقيقة العليا دون أن يعرف ما هو التنسك ولا متى نشأت هذه العبارة ، ولا من الذي استعملها للمرة الأولى ، ولا ما إذا كان معناها ثابتاً كما هو منذ أن نطق بها ، أو تطور هبوطاً أو صعوداً ، ثم يتساءل عن كل هذا ، بل لعله يعتبره أولى بأسبعية الوجود مما تقدمه . وأياما كان فإننا سنحاول أن نستجيب لدعوته النفسية التي قد تدور بخلافه فنقول :

إذا أغضينا مؤقتاً عن تلك الصورة الخاصة التي تفردت بها الروحانية الهندية من صور التنسك، والتي هي مرتبطة أحكم الارتباط وأمتنه بمذهب «الفيدا»، كتابهم المقدس، ونظرنا إلى ما عدا تلك المذاهب الهندية من التراث العالمى . ألفينا استعمال عبارة التنسك « Le mysticisme » يرد في الغرب للمرة الأولى معزواً إلى دينيس الأريوباجى « Denys L. Aréopagite » أسقف أثينا في القرن الأول في سفرين من المؤلفات المنسوبة إليه وهما : « الأسماء الإلهية » و « الألوهية التنسكية » .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن أكثر التعبيرات التي وردت في هذين الكتابين قد صارت فيما بعد تعبيرات اصطلاحية فنية في التنسك . ومجمل معنى التنسك المستنبط من وصفه في هذين السفرين هو أنه علم لا ينال بالتفكير المنطقي ، ولا بالحجج القياسية بل بالاتحاد المفهم بالحب مع الإله . وإليك كيف يصوره لنا هذا المؤلف فيقول :

« بدياً لكي يصل الإنسان إلى الوجود يجب أن يجتاز الصور المحسة كما يجتاز تصورات العقل وأقيسته » . وبعد ذلك نشاهد دينيس — معتمداً على تجربة روحانية يبدو أنه قام بها — يجزم : بأن هذه المعرفة الإلهية الكاملة يمكن أن تنال على جهل بفضل اتحاد غير قابل للمفهومية ، وهو يتحقق عندما تهجر الروح كل شيء ، وتنسى عين ذاتها ، وتتحد بنور المجد الإلهي^(١) .

« غير أن الحجاب لا يرتفع إلا عن العاشقين المخلصين للقدس الإلهي ، وهم الذين — بفضل تقاء أرواحهم ومقدرة ملكاتهم — وحدهم القادرون على التغلغل إلى أعماق الحقيقة وبساطتها الأولية . وبفضل هذا التخلي الآلى النهائي عن الذات ، أنت تندفع محرراً من جميع القيود والملائق اندفاعاً قوياً في وسط ذلك السطوع الخفى للعظمة الإلهية^(٢) . »

(١) انظر الفقرة الثالثة من الفصل السابع من كتاب الأسماء الإلهية . لدينيس الأريوباجى

(٢) أنظر الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب الألوهية التنسكية للمؤلف السابق

إذا كنا قد أبنا آتقاً كيف استعملت عبارة التنسك في الغرب حين حددت للمرة الأولى على لسان دينيس متخذة سندها من تعاليم المسيحية الناشئة إذ ذاك . فليس معنى هذا أن فكرة التنسك لم تكن موجودة ، كلا بل كانت معروفة مألوفة في البيئات التقية النقية الشرقية منذ أقدم العصور وأبعدها غورا ، بل نستطيع أن نمجزم بأنها صنو الإنسانية وتوهمها مافى ذلك من شك ولا ارتياب ، ولكن هذه المراقبة أو تلك التلادة كانت ميزة الشرق على الغرب ، وأن هذا الأخير قد جلس — في هذه الناحية كما في غيرها — من الأول مجلس التلميذ من الأستاذ . ومن آيات ذلك أن حكيم ساموس الأول « فيثاغورس » قد جلب التنسك من الهند إلى الأصقاع الهيلينية في القرن الخامس قبل المسيح . ولكننا الآن نتمقب هذا المعنى وصيغته في الغرب فنسجل — إضافة إلى ما أسلفناه — أن نقاشا مدونا قد احتدم أواره في القرن الثاني بعد المسيح بين سيلس الأفلاطوني الإسكندري ، وأوريجين العالم المسيحي ، حول هذا الموضوع ، قرر فيه سيلس أنه من الممكن أن يصل بعض الناس إلى حالة الإشراف الذي يكشف له حجب المعارف على شرط أن يكون قد تخلص من العالم المحس وتقض عن روحه غبار المادة ، ومزق علائق الرغبات وهو في هذا يقول : « إذا أخذت حياة الحواس ونظرت إلى أعلى بين العقل وأدركت ظهرك للبدن ، فإنك توقف عين الروح ، وإذ ذاك فقط سترى الإله »

غير أن ذلك لا يمكن أن يكون إلا ميزة المصطفين ، وهنا يعيد سيلس إلى الأذهان عبارة أفلاطون ، وهذا نصها : « إنه لعمل شاق أن يلتقي الإنسان بخالق هذا العالم وأبيه ، وإذا التقى به فلا يمكن أن ينتقل الصلة إلى غيره . »

وحين يصل النقاش إلى هذا الحد يستشيط سيلس غضبا من دعوى المسيحيين . أنه يمكن إيصال الجهلة والسوقة إلى الله . ولا جرم أن هذه التسوية البشرية التي ادعتها المسيحية وينكرها الفيلسوف الإسكندري على مناقشه المسيحي هي إحدى الميزات التي بشرت بها المسيحية أولا ، ثم نادى بها الإسلام « لأنه دين

الفطرة المتمم لما قبله ، وزينا بها جيد مظاهرها البارزة لا سيما فيما يتعلق بصلته
الإنسان بربه . ومن ثم كانت مبادئ التنسك في هاتين الديانتين السماويتين
مختلفة عنها في التعاليم الأثرية أشد الاختلاف ، أى أن خلاصة هذه المبادئ في
تينك الديانتين هي أن من المستحيل على الإنسان مهما بلغ من العلم أن يصل
بوسائله الخاصة إلى كنه الإله ، لأن الله هو الذى يفيض رحمته على المخلصين
من عباده ، أو هو الذى « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ
فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » .

ومما هو جدير بالمناية في هذا الصدد أن كثيراً من المستشرقين المحدثين
— بناء على هذا التمييز بين مبادئ الديانتين : الإسلامية والمسيحية من جهة
والتعاليم القديمة من جهة أخرى — قد أخذوا يفرقون بين التنسك « المافوق
الطبيعى » والتنسك الطبيعى ، فالأول هو تنسك تينك الديانتين السالفتين ،
ويعرفونه بأنه اتصال حب من الله للإنسان يرفعه به فوق طبيعته ، ليغمره في الفيض
الإلهي والثانى هو تنسك المذاهب الهندية ، ويعرفونه بأنه ليس شوقاً إلى الاتحاد
الناشئ عن حب لإله مفارق ، ولكنه ظمأ إلى وحدة الطبيعة ، أى شوق
الإنسان — بمخروجه من حدود الشخص — إلى أن يعثر من جديد على التوحد
بالمبدأ الأعلى الذى لا صورة له ، ولا حد ، ولا نهاية .

ولا ريب أننا في هذين المحيطين التباينين نجد رغم هذا التباين ، عناصر مشتركة
كالظمأ إلى المطلق ، والتخلي عن الشخصية ، وتضحية الذات . ومن أجل
ذلك قد احتفظ لهما كليهما بعنوان واحد وهو التنسك .

بان من كل ما تقدم أن الميتافيزيقا التقليدية هي إلهيات عقلية ، وأن موضوعها
بالمعنى الدقيق هو علة الملل ، ومبدأ كل ما هو موجود . ولكنها لا تستطيع أن
تحقق لنا معرفة الإله إلا بوساطة الاستنباطات التجانسية ، أى عن طريق الموازنة
بين الكمالات المشتركة التى توجد في الوقت ذاته لديه ولدى الكائنات الأخرى .

فلا عن طريق ماله من كمالات خاصة . نعم إنها معرفة حقيقية ، ولكنها تبقى بعيدة
قاصرة عن الكمالات الإلهية . ومن ثم فإن كل ثمار الحياة العقلية لا تزال عاجزة
عن أن تقدم الترضية الكافية إلى الإنسان . وإذن فهي تطلب مزيدا من الكمال
لأن المعرفة التي تمنحنا إياها تجتذب إلى نفوسنا كل التغيرات والصور ، ولكنها
بجسدة عن وجودها الخاص ومقصورة على أن تكون في حالات وموضوعات
التفكير . وإذا ذاك تنشئ فينا الرغبة في الحقوق بها في وجودها الخاص وفي
الاستيلاء عليها . وحينئذ ينبجس الحب ويقذف بالنفوس في أمجاد من نوع حقيقي
لا يستطيع العقل وحده أن يأتي به . وفي هذه الحالة تعلن الحياة العقلية أنها غير
كافية وتلقى بنفسها في بحر الحب الإلهي حيث تتفتح وتزدهر . وعلى هذا النحو
نفسه يتوج التنسك الحياة العقلية بتاجه الروحاني الباهر الرائع . وقد توج فعلا
حياة عدد من فلاسفة الإسلام ومنتجاتهم .

هناك فرق جوهري آخر بين المعرفتين : العقلية والتنسكية ، وهو أن الأولى
قابلة للانتقال إلى الغير عن طريق المفاهيم ، بل إن هذا الانتقال هو صورتها
الخاصة ، وهي تتطلب جهوداً شخصية غير قابلة لتكليف الغير بها . وهي عمل
فكري من جانب من يلقي المعرفة ومن يتلقاها . وبجمل ذلك كله أنه إلى جانب
هذه المعرفة الآتية عن طريق الفكر ، توجد المعرفة التنسكية التي تكتسب عن
طريق التجربة الشخصية الباطنية ، وهي وإن كانت تزاوّل أحياناً بوساطة
مرشدين وأساتذة ، إلا أن هؤلاء لا ينقلون محتويات العرفان إلى نفس المريد ،
وإنما هم ينقلون إليها مجموعة من القواعد والنصائح التي يحتاج إليها المريد ، لكي
يقوم بتلك التجربة النفسية التي هي الأخرى لا تنتقل ولا يمكن التعبير عنها ، لأن
أساسها شعور ، وجوهرها تأمل شخصي وعمل باطني ، يظل كل منها يسمو بصاحبه
في معراج القدس والصفاء حتى يصل به إلى مرتبة الحكماء .

غير أنه لا كانت كلمة الحكماء تطلق في الاصطلاحات العربية على عظماء
الفلاسفة كما تطلق على أعلام الصوفية ، فإنه ينبغي لنا أن نلجأ إلى كل من

الحكمتين إلماعة خاطفة نبين فيها الفرق بين منهجيهما . وبهذا نلقى الضوء بطريقة آلية على طبيعتهما دون تكلف ولا اصطناع . ومجمل هذا الفرق أن الحكمة الفلسفية تكتسب بالجهود الذهني ، وتتقدم في خطواتها على ضوء العقل ، وباسمه وحده تعرض الفلسفة مذاهبها المؤلفة من نظريات منظمة يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً . العري ، متين الأواصر ، وباسمه تحاول أن تتمقل وتبرهن بوساطة المنطق معتمدة على وقائع ثابتة ، وأحداث مقررة . وهي تحاول كذلك أن تصل إلى الحقائق أحياناً عن طريق الظواهر وتؤلف معاني يمكن تعلقها بوساطة التخاطب إلى الأفراد والجماعات وعن طريق الكتب إلى مختلف الأصقاع ومتعاقب الأجيال والمصور .

أما الحكمة التنسكية فلا يتناقل منها إلا طرقها ووسائلها ومنهجها وتعاليمها وأوامرها ونواهيها . وأما جوهرها فلا يمكن تناوله ولا تعلمه ولا شرحه كما هي الحال في الفلسفة ، بل هو تجربة شخصية أو علم خفي مليء بالأسرار يقدم من الحضرة الدنية إلى من يسعد بالاصطفاء .

وفيما يرى الكثيرون يمكن أن يقبل منه الجهلاء كما يظفر به أفذاذ العلماء ، ويمكن اللحقوق به في وسط الجماعات القلقة المليئة بالضوضاء ، كما يمكن ذلك في هدوء العزلة وسكينة الوحدة ، لأنه يجتاز الحالات البشرية المألوفة ، وبالتالي هو لا يخضع لشرائطها ، وإنما كل الذين يضمنهم الظلم إلى « المطلق » يستطيعون الاتجاه إليه ليلتقوا به . ووسيلة هذا الاتجاه هي مزاولة ذلك السفر الباطني الذي تقوم به الروح نحو خالقها ، وهي لا تستطيع البدء في هذا السفر إلا إذا كانت ظاهرة مخلصه خاضعة للأوامر الإلهية ، متحركة في قواها سيدة لأهوائها .

يبد أن هذا ليس معناه أن التنسك يجتاز حدود العقل ، أو يتجهم له ، أو أنه لا يعبأ بالتأملات الفكرية ، كلا ، فتلك فكرة خاطئة نشأت عن سطحية القائلين بها .

حقاً إن التاريخ يحدثنا أنه كان بين مشاهير صوفية المسلمين عدد من الجهلاء الذين لم ينالوا من الثقافة حظاً كبيراً ولا صغيراً ، بل هم من الأميين والذهماء . ولكن ينبغي تسجيل أن أعلام التصوف الإسلامي كانوا من جهاينة العلماء المتضلعين الذين يشار إليهم بالبنان ، وأنهم وضعوا مواهبهم واستعداداتهم العقلية تحت تصرف استكمالهم الباطني وتكميل الآخرين .

ولما كان أولئك الأعلام قد منحتهم العناية الربانية نعمة موهبة التحليل السيكولوجي ، فقد أرادوا — حسب تجاربهم الخاصة — أن يرسموا للآخرين في أتم وضوح ممكن الطرق التي يجب على المريد اجتيازها ، لكي يصل إلى عتبة الاتصال الذي ظل غير ممكن التناقل ، لأنه سر إلهي انكشفت وسائله ، وخفيت نتائجه . « ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ » .
« يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ » .

ومن أبرز الأمثلة بين أعلام الصوفية الأوائل الذين عرفوا منزلة العقل ولم يفيضوا من قيمته وقدره حق قدره ، وانتفعوا بأضوائه العلوية ، وتذوقوا ثماره الشهية : حسن البصري — وهو من أقوى الشخصيات الإسلامية في صدر الإسلام — وكثيرون غيره من أعلام المفكرين والفلاسفة كما سيأتي ذلك في مواضعه .

الفصل الخامس

ضرورة الدين للتنسك

إن التنسك يجب عليه قبل كل شيء أن يكون صادراً في تنسكه عن عقيدة راسخة وإيمان حقيق بدين سماوي صحيح لم تنل منه أيدي التمديل والتغيير ، ولم تكتنفه الخرافات والأساطير ، ولا يجرد عن أوامر هذا الدين ونواهيه قيد أنملة ، لأن التنسك الذي ليس مؤسساً على هذا النحو السالف لا ينتهي إلى غاية نافعة ، بل نستطيع أن ندعوه بالتنسك الفوضوي أو السائر على غير هدى . وإذا وقرت في قلبه معارف جديدة لم يكن مستيقناً بمصدرها ولا يستطيع أن يجزم بأنها من عند الله أو من عند الشيطان . وإذا فرض أنه استقرت في نفسه معلومات صحيحة لا يمكن أن تصل من الثبات ولا من السمو إلى ذلك الحد الذي يمنحه التنسك الموروث عن الأنبياء . وفي هذا يقول الإمام محيي الدين بن عربي مانصه :

« فكل وارث نبي ، فعلمه من فيض نور من ورثه من الله ونظره سبحانه إلى أنبيائه أتم النظر ، فعلم الورثة أتم العلوم ، وكل علم لا يكون عن ورث فإنه ليس بعلم اختصاص كعلم أصحاب الفترات ، فإن علمهم ليس بعلم وراثته وإن كانوا علماء ولكنهم لم يكونوا متبعين لنبي ، لأنه لم يبعث إليهم وليسوا بأنبياء ، فما كان لهم من الله نظرة الأنبياء ، فزلوا عن درجة الورثة في العلم وعلموا أن الله أنبياء . وأما الذين لا يكفرون بالأنبياء ولا بالنبوة على ما هي عليه في نفسها ، فهم يرون أن مسمى الأنبياء إنما هو لن صفى جوهرة نفسه من كدورات الشهوات الطبيعية ، والترم مكارم الأخلاق العرفية ، وأنه إذا كان بهذه المثابة انتقش في نفسه ما في العالم العلوي من الصور بالقوة ، فنطق بعلم الغيوب . وليست النبوة

عندنا ولا هي في نفسها كذلك ... وكل صاحب مجاهدة وخطوة وتصفية نفس .
على غير شريعة ولا مؤمن بها على ما هي عليه في نفسها ، فإن العلم الذي يكون
عليه ويجده عند هذا الاستعداد ليس بعلم ميراث ولا للحق إليه نظر نبي ، بل
غايته أن يتلقى من الأرواح — الملكية بقدر ما هو عليه من المناسبة ، ومن الله
على قدر ما أعطاه نظره الفكري لأنه لا يكشف له ألبته من الله ، لأن ذلك من
خصائص الأنبياء عليهم السلام ومتبعيهم ، لا من قال بهم ولم يتبع واحدا منهم .
على التعيين من أصحاب التعريف ، ولا عمل عملا في زمان الفترة لقول نبي وإن وافق
بعمله عمل نبي ، لكنه غير مقصود له الاتباع ، فإن الإلقاء إليه دون الإلقاء إلى
انوارث العامل على ذلك لقول ذلك النبي . وبين العلمين بون عظيم ، وتمييز ذوق
مشهود . جعلنا الله وآباءكم من الوارثين . وكل من أظهر اعتقاد النبوة وصرف
ما جاءت به من الأحكام الظاهرة إلى معان نفسية لم تكن من قصد النبي بما
ظهر عنه ما اعتقدته العامة من ذلك لأنه لا يحصل على طائل من علم . ومن اعتقد
فيما جاء به هذا النبي أنه في الظاهر والعموم على ما هو عليه حق كله ، وله
زيادة مصرف آخر مع ثبوت هذه المعاني ، فجمع بين الحس والمعنى في نظره .
فذلك الوارث العالم الذي شاهد الحق على ما هو عليه وهذا لا يحصل إلا بالعمل ،
وليس معنى العمل أن يقول هذا الذي لم يكن فإضرني ، فثقل هذا لا ينفعه
ولا يفتح له فيه ، لأنه غير مصدق به على القطع ، بل هو صاحب تجربة . وأين
الإيمان من الشك والتجربة ؟ فهذا أعمى البصيرة قاصر النظر ^(١) »

الدين وعلاقته بالعلم

إذا كان الدين ضروريا لإرشاد الصوفي في معارفه وإنارة طريقه إلى غايته
وهدايته إلى أهدافه ، بل إذا كان هو الضمان الوحيد من الزيغ والضلال وخديعة

(١) أنظر ٣٢٢ ص و ٣٢٣ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية للامام يحيى الدين .

الشیطان أو العقل الباطن ، أو هو المنقذ الأعلى من براثن الجهل والغرور ، فإن متابعتنا سير المعرفة في جداولها الهادئة المنسقة ، تحتم علينا أن نقف هنيهة عند ذلك الدين لنحدد علاقته بالعقل البشرى وما بذلته الإنسانية في الكشف العلمية وأثر ذلك كله في العقيدة ، وما عسى أن يكون موقفه بإزاءها من تأييد أو هجوم ، ولنحدد كذلك علاقته بالم عاطفة ، ملقین شیئا من الضوء على الفرق بينها وبين العقل من ناحية التأثير في العقيدة وإيضاح المذاهب الحديثة في هذا الشأن من حيث ما يعنينا هنا وهو المعرفة فحسب . وإليك هذه الوقفة :

تعتبر معضلة الملائق بين العلم والدين في ثنايا التاريخ من أهم المعضلات الاجتماعية وأكثرها قيمة ، ولكنها تعتبر أيضاً من أعقدها وأشدّها مدعاة للجدل والنقاش . وبيان ذلك أنه — منذ أن تحررت العلوم من سلطان الكنيسة في فجر النهضة — قد استدعى الأمر مقداراً ضخماً من الجهود بذله عطاء المفكرين في حل هذه المعضلة . وكلما تضاعفت الجهود في هذا الشأن وتضافرت العقول على تعقب سره ، انكشف من جوانبه ما شهد بقيمته ، ودل على أهميته ، وأبرز فوائده للعيان .

أما منشأ هذا التعقد فهو أن كلام العلم والدين يبدو في المجتمع متعارضا مع الآخر تعارضا متأسلا ، وأنهما لا يزالان منذ وجدنا في حرب ضروس ، مآثاها تنازع السيادة بعد تنازع البقاء ، ولكننا نلاحظ من حين إلى آخر أن بعض أحرار الفكر من الجانبين ينظرون إلى هذا العداء نظرة ممتعة ، مملنين أن حياتهما معا ، بل الاحتفاظ بقوتهما أمر ضروري لصالح المجتمع . نعم إن العقل البشرى الواقعي يمكن أن يعد اليوم في جانب العلم ، لأنه يفرض حقائقه بطريقة واضحة لا تقبل المقاومة في نظر أكرية المثقفين ، وهذا يستتبع قطعاً أن يعتبر العلم نفسه فوق قمة الإطلاق اليقيني ، وبالتالي تأبى عليه كبرياؤه أن يتقدم بالخطوة الأولى نحو التوفيق بينه وبين أية سلطة أخرى ، لأنه يعتمد ، في اعتقاده على أمتن دعائم الظواهر المحسوسة والأحداث الواقعية التي لا يجرؤ على

ججزدها ذو عقل سليم ، ولأنه لا يقبل — كبدأ من مبادئ البحث والمعرفة . — سوى التجربة والرياضة وحدها . ولقد غالى العلماء فى التمسك بهذا المبدأ إلى حد أنهم لم يتخرجوا عن نبد ما جاءت به الديانات من مسلمات العلم نفسه بحجة أن الديانات حين قررت هذه المبادئ لم تستنبطها من التجربة ولم تؤسسها على القضايا الرياضية كما يقتضى منهج العلم ، وإنما فرضتها على الناس فرضاً . وفى هذا مخالفة منها للقواعد العلمية التى يجب أن تكون دائماً نقطة الابتداء ، والتى هى فى نظر العلماء أهم من النتائج النهائية ، ومعنى هذا أن العلم اليوم هو الذى يتولى الهجوم ، وأنه لا يكتفى بهذا ، بل كثيراً ما ينكر على الديانات طابعها القديم كحارسه لأخلاق الجماعات الشريفة وحامية لتماماتها بل لكيانها ، ذلك الطابع الأول الذى نشأ من أن الدين يهدف إلى اتحاد المعتقدات وارتباط الوجدانات التى هى أساس صلابة الجماعات ومصدر مغالبتها لأحداث الزمن ، وليس هذا فحسب ، بل إنه يرمى كذلك إلى تدعيم المحبة بين أفراد البشرية جميعاً لتكون بمثابة مبدأ للخير العام ، وتأيد للخيرات المادية .

ومما لا يخفى على ذى لب أن الدين هو الذى يضع فى الأسرة الإنسانية العظمى قواعد أهم الفكر وأشدّها عمومية وأدخلها فى باب الروحانيات التى تسمو بها فوق درجات الحيوانية ، بل الميكانيكية التى يرمى الطرف الآخر إلى أن يقتادها إلى حضيضها .

على أن العلم التجريبي ينبغى أن يكون معتدلاً ببعض الشيء ، فيحد من ترفعه قليلاً ، لأنه إذا كان يستولى — حسب منهجه التجريبي — على الكائنات الحسية من بعض جهاتها ، أو على العقل البشرى كأداة مادية فحسب ، فإن الذى لا ريب فيه هو أنه لا يحيط بهما من جميع الوجوه ، إذ أن كينونة الموجودات المحسوسة أكبر وأبعد مدى من ظواهرها التى زعم أنه استطاع هضمها ، وأن العقل البشرى أعظم من أن تحده تلك الملكات التى يستخدمها العلم فى بحوثه .

حقاً لقد بهر العلم عيني الإنسانية منذ عهد النهضة الأوروبية حتى صارت لا ترى غيره . أستغفر الله ، بل صارت لا تراه هو نفسه رؤية حقيقية ؛ وظل هذا البهر يزداد شيئاً فشيئاً حتى بلغ أقصاه في القرن التاسع عشر حين أعلن أوجوست كونت « Auguste Comte » أن العلم هو نضوج الإنسانية وبهاؤها الأحد بينما أن ما سواه ليس إلا طفولتها أو شبابها ، فسجل بهذا على نفسه أنه قد عرف شيئاً وغابت عنه أشياء .

أما اليوم فقد تغير وجه المسألة لدى كثير من أفذاذ المثقفين وجعل ذلك البهر يتلاشى من العيون قليلاً قليلاً ، فأدرك كثير من المفكرين أن العلم ليس من العصمة بالحد الذي يزعمه لنفسه ، وأنه - حتى مع التسليم بصحة أكثر قواعده - ليست نتائجه آخر ما في الكون من أسرار ، وأنه من الممكن أن يكون ما وراء تلك النتائج عشرات أضغاف ما هو أمامها من حقائق جزئية أو نسبية .

ولكن ليس معنى هذا أننا ندعو إلى ازدراء العلم أو إلى الاستهانة به ، وإنما نحن ندعوه فقط إلى التواضع والاعتدال ونمد إليه - على لسان الدين والفلسفة - يد التعاون والتضافر على حل مشاكل الكون ، ونعلن أن العلم والدين إذا اتحدا ، فمن الممكن أن تنبثق من اتحادهما صورة من صور الحياة أروع جمالا ، وأعظم ثروة ، وأوسع حرية من جميع الصور التي نشاهدها الآن . وإذا لم يكن هذا الانسجام المنشود قد تحقق فعلاً ، أفلا ينبغي التنويه على الأقل بما بذله الفلاسفة من مجهود في هذه السبيل ؟

من البين أن العلوم التجريبية بمعناها الاصطلاحي الدقيق قد نشأت في عصر النهضة حين قرر جاليليو Galilio وليوناردى فانسى Léonard de Vinci أنه من الممكن تحليل أحداث الطبيعة وظواهرها دون أدنى تدخل لأية قوة غير طبيعية . ولم تلبث هذه العلوم الجديدة التي لا تعتمد إلا على التجربة والرياضة أن اعتنقها عدد من المفكرين الجرأء ، وكان بعضهم جدياً ، والبعض الآخر مستهتراً ،

ولكن كلا الفريقين لم يترددا في أن يملنا على الملأ أن هذه العلوم الجديدة لا تلتئم ألبتة مع الروحانية التي أتى بها الوحي . وعلى أثر ذلك جعلوا يستمعون بتلك العلوم في تأييد مذاهب الماديين والدهريين ، وفي نشر مبادئ الريية والإلحاد .

بيد أن العقيدة الدينية التي ظلت تقامى شدائد المحنة طوال عصر النهضة المضطرب ، الذي كان يبدو كأن كشفه الجديدة وعلومه الطبيعية الحديثة لا تسد ضرباتها إلا إلى الإيمان لم تبق خائفة مغلوبة على أمرها ، وإنما أخذت ترأب صدوعها شيئاً فشيئاً حتى استردت قوتها . وسر ذلك هو أن الدين كان إيماناً في القلوب يشمر ذووه بوجوب الجهاد لمناصرته ، ويحسون باستعذاب الألم في سبيل إعلاء كلمته ، ولم يكن مجرد عادات عرفية ، أو تقاليد زمانية ، أو اصطلاحات شعبية ارتبطت بها النفوس ردحا من الزمن حتى يكون من اليسور إهمالها أو التخلي عنها .

غير أن الغالبة وحدها لا تكفى في مثل هذه المواقف الإيجابية ، فلم يكن لهؤلاء المؤمنين — يازاء هذا الغرور العلمى الذى اجتاحت الأخضر واليابس في أوروبا — بد من العثور على أجوبة مقنعة يردون بها على أولئك الذين كانوا مقتنعين بأن طبيعتى مبادئ العلم والدين لا يمكن أن تكونا إلا متعارضتين . تلك الأجوبة السديدة ظلت تعوز رجال الفلسفة والدين معا ، حتى انبثقت تلك الفكرة التي بقيت زمنا طويلا تروق العقول الحديثة ولا تزال إلى الآن تنزل عند أكثرها منزلة الرضى والقبول . ومجملها الاعتراف بديا باستقلال كل من العلم والدين استقلالاً مؤسسا على مبدأ تباين موضوعيهما . فموضوع العلم هو الطبيعة ، وغايته هي غزو القوى الطبيعية والاستيلاء على أسرارها بمعونة وسيلتيه اللتين يسلكهما في بحوثه ولا يرضى بهما بديلا ، وهما التجربة والرياضة . أما موضوع الدين فهو مختلف عن ذلك تماما ، إذ هو يقف عنايته بعد الإيمان بالله على النفس البشرية ومصيرها فيما وراء الحياة الأرضية . وفوق ذلك فهو مؤسس على عقائد جد بسيطة بذل ديكارت مجهوداً عظيماً في تجريدها

من التعقيدات التي كان المدرسيون في العصور الوسيطة قد كدسوها حولها بصورة.
ازعجت العقول السليمة ، وأياست النفوس الخيرة .

وبناء على هذا المبدأ القائل بالتفريق بين موضوعي هاتين الجهتين يمكن أن
ينمو كل منهما في إطاره الشرعي الخاص دون أن يصطدما ، وهذا يقتضى أن
تمحى من بينهما كل مضايقة وكل سبب من أسباب التنافس ، وإن كان كل منهما
يستطيع أن يجد في الآخر صديقا معينا على حل ما تعقد من مشكلات الوجود بقدر
ما تسمح به طبيعته وظروفه ، دون أن يكون الاتصال بالعلم سببا مشككا في
عقيدة التدين أو أن يكون التدين وصمة من وصمات الرجعية تلتصق بمجبهة العالم ،
إذ أن الإجماع قد انمقد على أنه قد انقضى ذلك الزمن الذي كان فيه رجال الدين
المسيحي يفرضون على العلم النتائج التي يجب عليه أن يقررها ، وأن العالم الآن له
في معمله أو في مرصده كامل الحرية فيما تكشفه له بحوثه من حقائق نسبية ، ولكن
هذا العالم المصرى أيضا قد نضج وفاق أسلافه من علماء القرون الثلاثة الأخيرة.
بمعرفة تلك الحقيقة العليا التي غابت عنهم وانكشفت له بتجاربه الطويلة ، وهي أن
العلم غير معصوم ، وأنه من الممكن بل من الراجح أن يكون مظهر من أسرار
الكون شيئا ضئيلا إلى جانب ما خفى منها وستظهره الأيام والتجارب الحسية
والنظريات العقلية ، وبالإجمال ستظهره متابعة المجهودات البشرية .

غير أن ديكارت — رغم أنه أحد القائلين باستقلال كل من العلم والدين.
عن الآخر — لا يرى أنهما أجنبيان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل هو ، على
العكس من ذلك ، يؤكد أن هاتين السلطتين تعثران على صلاتهما الطبيعية في
داخل العقل البشرى . وبيان ذلك أن الفكر بعد انتهائه من إثبات وجوده عن
طريق قاعدة « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » يصعد إلى إثبات وجود الله الذي هو
الموضوع الأساسى للدين ، ثم يتنزل من لدن هذا الوجود الأسمى إلى إثبات العالم
الطبيعى الذى هو موضوع العلم . وهنا تلتقي هاتان القوتان في قرارهما المكين وهو

الفكر الإنسانى . ولاريب أن هذا النهج الذى سلكه ديكارت فى صعوده من الفكر إلى الفكر المجرد عن علائق المادة ، ثم إلى موجد هذا المفكر ثم نزوله إلى عالم الحس هو نهج منطق رياضى لا يستطيع أشد العلماء ارتياباً أن يمجده أو أن يمارى فى نتائجها الثابتة القوية .

إن الحل العقلى الذى أشرنا إليه آتقاً وهو الذى قرره ديكارت للقضاء على معضلة العداء الظاهرى بين الدين والعلم ، والذى كان من مبادئه الأساسية أن يترك للديانات الموحاة سلطان التصرف التام فى دواخل أطرانها الخاصة . والذى ارتضاءه كل المؤمنين المتعقلين لم يكن الحل الوحيد الذى ساد القرن السابع عشر . فبينما كان ينمو ويتثبت ويتخذ سبيله نحو الكمال كان إلى جانبه رأى عقلى آخر ينشأ وترعرع ويحتل فى البيئات الفلسفية منزلة لا يستهان بها . وبيان ذلك أن الفيلسوف الإنجليزى « جون لوك » قد أعلن فى الوقت ذاته مبادئ حل جديد لتلك المعضلة يتحتم أن ينتهى إلى نشوء ما يمكن أن يدعى بمذهب « التأليه العقلى » « Désisméraliste » أو بالدين الطبيعى « Religion naturelle » وهو ذلك المذهب الذى لم يلبث أن اشتهر وظفر — فى نهاية القرن السابع عشر ، وعلى الأخص فى القرن الثامن عشر — بعدد عظيم من الأنصار نخص بالذكر من بينهم « فولتير » و « فريدريك الثانى » ملك بروسيا ، والفيلسوف الألمانى « كريستيان فولف » وإليك مجمله :

يصدر الفيلسوف التجريبى لوك فى مذهبه هذا عن عقيدة ، مؤداها أن فكرة التأليه — كجميع أفكارنا — قد نشأت من التجربة وإن كان لمساهمة النشاط العقلى فيها حظ لا يمحى . ومن دلائل هذا أن برهان وجود الله عند ذلك الفيلسوف ينحصر فى أنه استنتاج من وجودنا الشخصى الذى هو نوع من الحدس أو البداهة كما يقول ديكارت . فمن ذلك الوجود الفردى يستخلص المرء وجود العالم ثم يرتقى منه إلى وجود الله . وعلى هذا الأساس يمكن أن يبسط مذهب التأليه العقلى اللوكى فينتهى إلى التحديد الآتى :

إن الفرد يستطيع أن يعثر على كل عناصر حياته الخلقية والدينية في تجاربه وتعلقاته ، ولكن ينبغي أن نعلم بدياً أن العقل عند هؤلاء القوم يتعارض مع التقاليد ومع جميع السلطات الخارجة عن نطاقه ، ويفند جميع العقائد التي تتعدى فكرنا البديهية أو تتجاوز الطبيعة التي نحن جزء منها . ولهذا هو يصرح بأنه يلفظ كل الأسرار والمعتقدات الآتية عن طريق الديانات الموحاة ولا يحتفظ منها إلا بيقينين اثنين : أولهما وجود الله كمهندس لهذا الكون . وثانيهما خلود النفس كشرط من شروط تحقيق العدالة . ولقد اعتبر أولئك المؤلهون العقليون آراءهم هذه في نفس الموقف الذي تقف فيه علوم الطبيعة ، فجزموا بأن الحقائق الطبيعية والحقائق الأخلاقية متجانسة ، وهم لا يميزون إلى الله أى فعل يمكن أن يصطدم مع النواميس الآلية التي قررها العلم .

ولا جرم أن هذه الآراء متعارضة بطبيعتها مع العقيدة المسيحية ، لأن الإله قد صار — في نظر هذا الفريق — يتمثل في المعجائب الكونية التي يحلها العلماء ليرزوا ما تحتوية من حكم دقيقة ولم يتمثل — كما تقول الديانات السماوية^(١) — في الوجدانات البشرية مساوفاً للشعور بالخطيئة أو بالسقوط أو بالنجاة أو ما إلى ذلك من الأحاسيس التي ترافق وجوده دائماً في داخل القلوب .

وقصارى القول أن خاصية هذا المذهب العقلي التأليهى هي تجريد الدين من كل عناصره الفطرية الميزة له ، وتصويره قاصراً على عدة قواعد نظرية جافة هي أقدر على إشباع رغبة العقل منها على إرضاء النفس الإنسانية . وفوق ذلك فإن تلك التدليلات العقلية في زعمهم على وجود الله وعلى خلود النفس كانت في نظر المحايدين جد بعيدة عن أن تظفر بالبداة التي زعموا تحقيقها في دعم قضايهم . ولهذا لم يكن من الدهش أن تنشأ في ذلك العهد معارضات قوية ضد هذا

(١) عندما يتحدث أصحاب هذه المذاهب كلها عن الدين إنما يقصدون الدين المسيحي

فحسب ، لا الدين من حيث هو .

المذهب العقلي الذي كان يحاول تبجيف الديانات إلى هذا الحد البغيض . ولقد كانت تلك المعارضات تبدو في مظهرين مختلفين : فأما أولهما فقد سلك طريقه إلى إنشاء فلسفة خلقية دينية ترى إلى الاعتماد على العناصر الطبيعية المتعارضة مع العقل كالماطفة والغريزة واعتبارها أسسا جوهرية لمبادئها ، واتخاذها إياها كدعائم ثابتة لقواعدها . وأما ثانيهما فهو حل عقلي جديد يبدأ نشاطه الفعلي بوضع تعريف خاص للصلة بين الدين والفلسفة ، وهو يصدر في هذا التعريف عن وجهة نظر أخرى غير التي صدر عنها مذهب ديكارت ولوك العقلانيان ، وسيكون « كانت » وتلاميذه المباشرون حملة لوائه والناضحين عن مبادئه في عصرهم بكل ما أوتوا من قوة . وعلى أي حال فنحن سنمضي في هذه السجالة بتتبع تيار المظهر الأول من تلك المعارضة ، وإليك البيان :

لم يكد مذهب لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ينتشر في إنجلترا حتى اشتعل حوله لهيب جدل عنيف كان من نتائجه أن نشأت حركة رد فعل قوى يمكن أن نجمله فيما يأتي :

كان من الطبيعي أن تنشأ عن الأخذ والرد في هذه العضلة أفكار جديدة هي وليدة البحث والموازنة والترجيح والتوجيه والاسترشاد بالعقل تارة والركون إلى العاطفة تارة أخرى ، ومتابعة النزاهة حيناً والأبحار إلى حضيض الهوى حيناً ثانياً ، وهذا هو الذي حدث فعلاً فقد هبت طائفة من المفكرين فأعلنت أنها تعارض معارضة تامة في كل أنواع التفلسف الفكري ، وأنها لا تتردد في أن تنتقل بالمقياس الخلق من دائرة العقل إلى دوائر أخرى . وهنا تنفرع إلى عدة شعب فيقرر « بوتلير » (١٦٩٢ - ١٧٥٣) Butler « أنه يتجه بالمقياس الخلق إلى كشف الضمير » . ويجزم « داود هيوم » ١٧١١ - ١٧٧٩ « David Hume » « بأنه يعتمد في أخلاقه على الجاذبية الطبيعية التي تربط الإنسان بالإنسان » . وترى المدرسة الاسكوتلاندية أنها لا تتردد في القول بوجوب هدم دعائم الجدول العقلي في جميع الشؤون حتى إذا قوضت أبنيتها من أسسها وأزالت أبقاضها ، أحلت محلها صروح

البدائه الفطرية أو التجارب المباشرة - وفي هذا يقول « توماس ريد » ١٧١٠ —
١٧٩٦ « Thomas Reid » وهو أحد أعيان هذه المدرسة ما موجزه :

ليس لجميع معارفنا سوى أساس واحد وهو الفروض الغريزية التي لا يمكن أن تتطرق الرية إليها أو تنال منها أدنى مثال . ولا جرم أن تلك الفروض هي التي تحكم كل آراء بني الإنسان وسلوكهم في جميع مناحي الحياة وتسودها في قوة غير قابلة للمغالبة . وفوق ذلك فإن تلك الفروض هي مبادئ الأسس العقلية كما هي سابقة على كل تفلسف . ولهذا تستحوذ على سلطان أقوى من سلطان كل تفلسف . ومن أمثلة هذه البدائية الفطرية وجود العالم الخارجي والإيمان بوجود النفس .

أما الإطار الخاص الذي نحن بصدد الآن فإن « جان جاك روسو » (١٧١٢ - ١٧٧٨) هو أبرز المفكرين الذين أضرموا فيه لهيب الثورة الفكرية التي امتدت آثارها إلى أنحاء بعيدة المدى وكادت تشمل القرن الثامن عشر كله ، لا في فرنسا وحدها بل في أكثر البيئات العقلية الأوروبية . بيد أنه لم يكن مبتكراً لذلك المذهب ، وإنما كانت عناصره الأولى ومبادئه الأساسية ذائعة لدى أهل ذلك العصر كأنها كانت منتشرة في الهواء على حد تعبير الفرنسيين . ومن آيات ذلك أن رسالته « بيان عن العلوم والفنون » التي نشرها في ١٧٥٠م والتي أعلن فيها مساوئ المدنية فقد أحدثت حماساً فائقاً في جميع الأصقاع الراقية .

لم ينتزع « جان جاك روسو » من تأملاته الفكرية ولا من مطالعته الخاصة شيئاً يذكر من مبادئ مذهب التأليه الطبيعي ، وإنما انتزعها من حياته الداخلية وأخلاقه الشخصية . ومجمل هذه الآراء أن العاطفة هي في ذاتها مبدأ مستقل مطلق من كل قيد، وسيادته على العقل ثابتة إلى حد يحملنا على الجزم بأن أفكارنا ليست في أكثر الأحيان إلا أبنية منطقية أو روايات اخترعتها أذهاننا أو تخيلاتنا لنعمل بها عواطفنا . ويمكن القول بأن أفكار روسو عن الدين لا تتعدى في العموم هذه المبادئ . ومنها يكن من الأمر فينبى أن تقرر هنا أن هذا المفكر لم يتأثر

بفكرة « العلة الغائية » التي كانت ذاتة في عصره ، وليس الاتساق المتغلغل في كل عناصر الطبيعة أو الانسجام الشامل لجميع أجزاء الكون المادية وجزئياته المعنوية ، أو النظام الدقيق الذي احتوى الوجود كله وهو يسير ظواهره السماوية وأحداثه الأرضية في أتم إحكام وأكمل إتقان ، ليس شيء من هذا كله هو الذي حمّله على الإيمان بالله كما حمل غيره من أعيان الفلاسفة وأفذاذ المفكرين ، وإنما الذي كان عنده بمثابة دعامة لهذا الاعتقاد ، هو شعوره القلبي القوي بالحاجة الملحة إلى الإيمان ، وإحساسه بعدم القدرة على احتمال الارتياح . وإذن فإحساسه بضرورة الإيمان قد سبق اعتقاده بوجود الله ، وهذا الاعتقاد قد سبق عنده ملاحظة ما في الكون من جمال وانسجام . ومعنى هذا بعبارة أصرح ، أنه لا يؤمن بالله لأن مصنوعاته تبدو له منسجمة بديعة التأليف ، بل إن تلك المصنوعات لا تبدو له بهذا الانسجام إلا لأنه يؤمن بوجود الله .

ولا ريب أن هذا الرأي يذكرنا من بعض الوجوه بأحد آراء ابن سينا الذي لا يرى اتخاذ إتقان الصنعة دليلاً على وجود الصانع إلا عند ذوى العقول العادية . أما الصفوة الممتازة ، فإن الطريق الملائم لها هو التدليل بوجود الباري على وجود كل جمال واتساق .

ويستشهد على صحة هذا الرأي بقول القرآن : « أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » وإنما احتزنا هنا بكلمة من بعض الوجوه عن تبادل تمام الشبه بين الرأيين ، لأن رأى الشيخ الرئيس مؤسس على دعائم عقلية ، أما رأى روسو فهو منبثق من الشعور النفساني بالحاجة إلى الإيمان كما أسلفنا .

وأيا ما كان ، فنحن إذا نظرنا إلى دين جان جاك روسو من خلال مظاهره الخارجية ألقينا أنه لا يكاد يختلف عن مذاهب الفلاسفة العقلين . ولكننا إذا نظرنا إلى أعماقه ها لنا ما بينه وبين تلك المذاهب من فروق جوهرية ، أخصها النبع الذي انبثقت منه مبادئه ، فليست تلك المبادئ مذهباً مؤسساً على تعقلات

منطقية تؤيدها الحجج وتسندها البراهين ، وإنما هي نتائج حتمية لتدفقات نفسية ، أى أن الدين فى رأيه ينبجس من القلب والعاطفة والوجدان كنبع أولى طليق من جميع القيود . ولقد بلغت به العاطفة الدينية حد الاتفعال ، فكتب فى مؤلفه الشهير « إميل » هذه العبارة : « احتفظ بنفسك فى حالة الرغبة القوية الدائمة فى وجود الإله ، فأبك إذا فعلت فلن ترتاب فى وجوده أبدا » .

ألمنا آتقا بآراء ، ديسكات ، ممثلة للقرن السابع عشر ، ثم بآراء « جون لوك » و « جان جاك روسو » معبرة عن أكثر تفكير القرن الثامن عشر . والآن نعرض فى إجمال ناحية أخرى من ذلك العصر المذكور وهى آراء « كانت » Kant التى يعثر عليها الباحث فيما يسميه مؤرخو الحركة العقلية : « ثورة كانت الفلسفية » :

وجمل هذه الآراء أن « كانت » يزعم أنه عندما نظر فى فلسفة القرن السابع عشر هاله ما هوى فيه العقل البشرى من تناقض واضطراب حينما جمل يحاول حل معضلتى وجود الإله وكنه النفس البشرية . ومن دلائل ذلك عنده تناقض بعض الفلاسفة العقلين مع البعض الآخر ، بل تناقضهم مع أنفسهم ، وهو ينتهى فى آخر هذه الدعوى إلى تقرير أنه ينبذ ذلك المبدأ الشهير الذى ساد القرن السابع عشر كله ، وهو القول بأن فى مكنة العقل أن يدرك الموجود فى ذاته ، وبالتالي هو يستطيع — فى غير تجربة عملية — أن يصل إلى المعرفة المطلقة ، وأنه يستطيع فى سهولة أن يتحدث بيقين عن الموجود اللا محس ، وأن يقيم الدليل القاطع على وجوده عن غير طريق الواقع المشاهد ، وأنه لا بد من وجود نوعين من العلم يسيران متوازيين جنباً إلى جنب ، أحدهم العلم الطبيعى الذى يشتغل بالظواهر المادية ، والآخر العلم الأعلى الذى موضوعه ما فوق المحس أو ما بعد الطبيعة . ومعنى هذا أن غايتى العلمين مختلفتان وليستا متعارضتين ، وذلك كله باطل . من أساسه .

حقاً إن النظرة العاجلة فى النقد الذى وجهه « كانت » إلى تراث ما بعد الطبيعة ،

أو إلى ما يسميه هو بالـميتافيزيقا التقايدية ، ولا سيما منها براهين وجود الإله والحياة الأخرى ، من شأنها أن تلقى في روع الباحث الحكم على العقل بالعجز والقصور البالغين ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، إذ أنه لم يحتمر العقل إلى هذا الحد ، وإنما أراد — فيما يزعم — أن يعيد إليه سلطانه الحقيقي على صورة جديدة يمكن أن نجعلها فيما يلي :—

يؤمن « كانت » بوجود العالم الخارجي حق الإيمان ، وهو في الوقت عينه يقرر أن هناك موجودات في ذاتها ولكنها غير قابلة للمعرفة بالنسبة إلينا . ويمكن أن يطلق عليها اسم نوميـنو « Noumenon » وهي نفس الكلمة الإغريقية « نوميـنا » « Noumena » التي كان أفلاطون يطلقها على « المثل » .

على أنه لكي تتحقق معرفتنا بالعالم الخارجي ، يجب أن يخضع العقل البشري ذلك العالم للقوانين الخاصة حتى يبدو لنا في صور ظواهر وأحداث : « فينومين » « Phénomène » . حينئذ يصير العقل سلطة تشريعية يذعن لقوانينها كل ما من شأنه أن يكون موضوعاً للمعرفة . وعلى هذا النحو هو يعترف للملم باليقين مادام أن المعلوم لا يخرج عن نطاق التجربة .

يبد أن العقل الإنساني بفطرته طموح يتطلع إلى ما هو أسمى من ذلك فيرنو — في شغف مشروع — إلى ما وراء استقرار قوانين الطبيعة وما فوق معرفة الظواهر الحسية فيدرك فكراً عن عالم « الوجود في ذاته » كفكرة النفس وفكرة الكون وفكرة الإله وهي مأنحة الحقائق أقصى آواج العقولية .

على أنه إذا كان في مقدور أدوات العقل البشري شرح الظواهر المادية وتعليلها فإن الذي لا ريب فيه أن الشأن ليس كذلك عندما يتعلق الأمر بالنظر في « الوجود في ذاته » أي الوجود الذي لا يخضع للتجربة كجوهرية النفس وبساطتها ، أو كمنشأ الكون ، أو كاستدلال عل وجود الإله ، إذ أن جميع المحاولات التي عاجلت أمثال هذه الجوانب عن طريق العقل عندما ينعم المرء فيها نظره في شيء من الدقة يلقى

لأنها مشتملة على متناقضات لا يمكن قبولها ، أو متعارضات بدون حلول ، أو ضعف في الأسانيد المؤيدة على أقل تقدير .

من هذا كله يتبين إجمالاً أن العقل يستطيع أن يصل إلى العلم اليقيني في كل ما ينحصر في منطقة التجربة ، وأنه منعطف بطبيعته إلى إدراك وجود حقائق أخرى أسعى من عالم الحس وهي غير قابلة لموضعية العلم ، بل هي قابلة لموضوعية الإيمان . المشروع الذي يهدف إلى غاية أخرى مغايرة لغاية المعرفة النظرية التي لا تلحق إلا موضوع العلم في نظر « كانت » . وإذن فيجب على الميتافيزيقا أن تقنع بدورها الحقيقي وأن تتواضع فتدرك منزلتها الصحيحة ، وأن تقدر مهمتها الطبيعية حق قدرها ، فبدلاً من أن تتبع غاية مستحيلة بالنسبة إليها ، وهي محاولة مد سلطان العلم إلى ما وراء التجربة الحسية ، يكون حسبها أن تقف به عند حدود المجرىات التي هي حدود المقدرة البشرية . وبهذا الاتجاه تصبح الميتافيزيقا عملية منتجة لا نظرية مجردة . وعلى هذا النحو لا يفوتها شيء مما هو ضروري للمعرفة أو للحياة ، لأن من الخطأ أن تتعلق بما يتجاوز حدود معرفتنا طمعاً في أن ينظم هذا المجهول — المستعصى علينا فهمه — سلوكنا . ولهذا كان من العبث أن نجعل يقيننا بالحياة الأخرى هو الحامل لنا على التمسك بالفضيلة ، أو أن نتخذ عدم قابلية النفس للفناء حافزاً لنا على العمل أملاً في جزاء الخير ، لأن ما لا يدخل في نطاق التجربة لا يصلح لأن يدفع إلى تنظيم سلوك الحياة الواقعية مستنداً إلى تحليل نظري .

والحق يلزأ هذه المعضلة ، أن القلب هو الذي يقود العقل فيها فيعرض عليه . بدأ أن أداة المعرفة هنا عابثة معدومة الفائدة لقصورها ، بل لعجزها ، وأن أوامر القانون الخلقى التي تنظم الحياة وتقوم السلوك ، وتدفع إلى الفضائل هي مستقرة في أعماق النفس الإنسانية ، وأنها تنبثق منها عند الحاجة أي قبل الحكم على أي عمل ، بله الشروع فيه وأنها — فيما يبدو — هي التي تحدد منزلة كل فرد في الحياة الأخرى .

على هذا النحو كان « كانت » يعتقد أنه من الممكن التخلي عن الميتافيزيقا التقليدية دون أدنى عدوان على الفضيلة الخلقية والدينية التي كان يضعها فوق كل اعتبار . ولا جرم أن أبرز نواحي مذهب « كانت » في هذه المشكلة هي اعتماده على الفرق الواضح الذي يلح على وجوده بين العلم التجريبي والعقيدة التسليمية ، فهو يصرح بأن الأول يبحث عن معارف حقيقية مؤسسة على أدلة يقينية غير قابلة للاعتراض ، بينما أن الثانية تعتمد على إيمان بسيط وتسليم أبسط وأن ظلمة المشكلات وتعقدها والضرورة الملحة على وجوب الاختيار السريع والتصميم الحاسم ، كل هذه العوامل تخلق من الإيمان التسليمي البسيط شيئاً لاثبت أن تتخذ مبدأً لأحكامنا ثم لسلوكنا . على أن هذا المبدأ ليس تافهاً أو خفيف الوزن ، وإنما هو مؤسس على الرجحان ، وله ما يسوغه من شهادة شخصية جديرة بالتصديق . وإذن فلا يمكن استبعاد العقائد الدينية بحجة أنها مؤسسة على إيمان تسليمي ، إذ أن تلك العقائد لها من اليقين بحقية الإله نفسه ما يسوغها .

وإذن فلو أن المرء دقق النظر في معتقدهاته وفي بفحصها عناية فائقة فلم يحتفظ منها إلا بما هو من الوحي الإلهي حقاً وبذل جهده في اقتناص المبادئ الحقيقية لهذه الموحيات ، لصارت العقيدة الدينية مبدأً من مبادئ اليقين الذي لا يقل عن العلم بأكمل ما في هذه الكلمة من معان .

وعلى هذا الأساس استطاع « كانت » أن يجد في اختصاصات العقل جميع الشرائط الأساسية للعلم والدين . فأما العلم فبإدائه مستقرة في العقل حيناً يكون نظرياً ، إذ هو في هذه الحالة يؤلف دعائم العلم مطبقاً على العالم الحسي التجريبي قوانينه التي تجعل ذلك العالم قابلاً للمعرفة ، وهي معاني الزمان والمكان والعلية .

بيد أن هذا العقل لا يسمى دائماً نظرياً ، وإنما يكون أحياناً عملياً إنشائياً فلا يكتفى بشرح العالم الخارجي وتعليل ظواهره وأحداثه ، وإنما يود أن يعمل عملاً منتجاً ، وهذا العمل محتاج إلى قواعد تنظمه وتنسقه ، وفي هذه الحالة الأخيرة يبرز

العقل أقصى ما يشتمل عليه من عناصر ، وإذ ذاك يجب أن تعينه على امتداد سلطانه حتى يلحق بالغاية الأخرى المؤسسة على الإيمان والتي باجتماعها مع العلم .
تحقق أسى وظائف العقل .

وإذا كانت طبيعة تكويننا تقضى علينا بضرورة وجود بعض المبادئ .
لإمكان تنظيم سلوكنا ، فإنه يجب علينا أن تقبل هذه المبادئ الإلهية المنظمة كحقائق حتمية ، وتلك هي المبادئ الميتافيزيقية كالألوهية وحرية الاختيار وخلود النفس وما شا كل ذلك . ولكن قبولنا هذه المبادئ هو على معنى أنها عملية خلقية ، لا علمية ولا نظرية . وإذن فالعقيدة على هذا الاتجاه « الكانتى »
شئ لا بد منه لتحقيق المبادئ الخلقية التي لا نستطيع التدليل على صحتها علميا لشذوذها عن قواعد التجارب الحسية كما أسلفنا .

وأخيرا نستطيع أن نجمل مذهب « كانت » فى : أن العقل يكون نظريا وعمليا حسب اختصاص اتجاهه . فإذا كان هدفه التعمق والفهم ، كان نظريا . وإذا كانت غايته التنظيم الخلقى كان عمليا . وثمرة الحالة الأولى العلم ، وثمرة الثانية الأخلاق . ومن هذه الحالة الأخيرة تنبثق العقيدة ، وكل من هذين الاتجاهين مستقل عن الآخر تمام الاستقلال . ولكنهما متصلان فيما بينهما عن طريق ذلك الرابط العام المشترك وهو العقل .

كان التيار الذى طبع النصف الأول من القرن التاسع عشر بطابعه — سواء أكان ذلك فى الجانب الدينى أم الأدبى — هو تيار تلك الحركة القوية التى كانت إحدى نتائج الانقلاب الثورى الفرنسى والتى امتد سلطانهما إلى أكثر دول الغرب .

ولما كان لا يعنينا الآن من هذه الحركة غير الدين من حيث علائقه بالعلم ، فقد وجب أن نقصر بحثنا هنا على ذلك . ومجمل القول فى هذا الشأن هو أننا إذا تعقبتنا الفكر الدينية فى ذلك العصر ألفينا أن أسسها العامة فى المحيط الثقافى تعتمد

على مبادئ « جان جاك روسو » Jean- Jacques Rousseau الذى يمكن أن يعتبر ضمن طلائع تلك الحركة ممن أعدوا العقول لذلك الانقلاب كله وهياؤوا النفوس لاستقباله . ويمكن أن نوجز أقوال « روسو » فى الديانة بأنها إيمان نابع من داخل النفس ، منشق من شغاف القلب ، ينبجس من أعماق العواطف الإنسانية . وعلى جملة من القول يمكن تعريف الدين على حد قوله بأنه مجموعة من المبادئ التى بلغ الشعور بوجودها أقصى آواجه وإن لم يكن من الممكن التدليل عليها بالبرهان العقلى ، أو تأييدها بالحجة المنطقية القاطعة ، لأنها لاتعدو كونها وثبات روحانية غير معتمدة على المقدمات العقلية ولم تنشأ تأملات نظرية . وموضوع هذا الدين هو إرضاء حاجات القلب وقيادة السلوك الخلقى .

ولا جرم أن هذه النظرة إلى الدين تجعله عاطفياً بحتاً ، وتنتهى به إلى الاتصال نهائياً عن العلم ، بل تجعله ينطق بلغة غير لغة العلم ، ويسير فى الحياة على غير نهجه ويغير أسلوبه . وبهذا يستطيع كل منهما أن يتجه فى طريقه نامياً متطوراً ، اتجاه الخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان مهما امتدا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العاطفة قد استطاعت أن تسير الديانة المسيحية مسيرة تختلف مع مسيرة العقل الذى كثيراً ما يبدو متعارضاً معها ، وقد نشأ هذا التعارض من أن مظاهرها تخاطب القلوب والمشاعر أكثر من مخاطبة الفكر ، وتعتمد على الحب والإيثار أكثر من اعتمادها على المتعلقات الفلسفية أو المدركات النظرية .

وأياً ما كان ، فإن آراء « روسو » فى الدين والسياسة والأخلاق والتربية كانت — منذ أواخر القرن الثامن عشر — نقطة البدء التى صدرت عنها الأفكار الحديثة فى أوروبا كلها ، بل كانت أساس النهضة الدينية الجديدة التى بعثت الدين المسيحى من مرقده بعد تلك الصدمة التى تلقاها من الثورة الفرنسية ثم حددت موقفه بإزاء العلم .

ومجمل هذا الموقف إذ ذاك هو أن الدين لا يعتمد على العقل ، بل على القلب . وأن له مبادئه وأسانيده ومنتجاته التي تفرض نفسها فرضاً على العقل باسم سلطان أعلى منه . ولقد انتقل التيار الثقافي في ذلك العهد ، بل الحياة كلها من جانب الفكر الذهني ، إلى جانب أولئك الذين كانوا — دون أن يأنهوا للعقل الحر ولا للعلم المستقل أو أن يعبأوا بعقد صلة بينهم وبين الفلسفة — قد جعلوا يتركون الدين . يمتد في حرية معتمداً على سلطاته الذاتية التي لا تعرف لم ؟ ، ولا تعترف بكيف ؟ وهي القلب والتقاليد والعقيدة . وكان عمل أولئك القوم يكاد يكون محصوراً في إنماء القوة الروحية وتفخيمها . ولكي نمثل لهذه الحركة يجب أن نشير إلى كاتبين من زعمائها ، أحدهما فرنسي والآخر ألماني . فأما الأول فهو « شاتوبريان Chateaubriand » . طليعة أدباء فرنسا الذين أيقظوا الحركة الدينية من سباتها واستعادوا لها صحتها التي أهكتها الثورة بل أوشكت أن تأتي عليها ، وذلك لأن هذا اللون من الإيمان قد بدأ في فرنسا أدياً قبل كل شيء ، ولقد ظهرت طوالعه الأولى في كتاب « عبقرية المسيحية » Le Génie du Christianisme تأليف « شاتوبريان » .

ومجمل القول في هذا السفر أن مؤلفه — صادراً عن مبدأ « جان جاك روسو » . وهو سيادة سلطان العاطفة — قد عول على أن ينعش الحياتين « الفردية والاجتماعية » اللتين لم تكونا قد أفاقتا من تلك الهزة القاسية التي أصابتهما بها الثورة الفرنسية . فزلزلت كيانهما الديني ، وذلك بأن يدخل فيهما كل الطقوس والتقاليد الدينية في صورها العملية وأشكالها الواقعية ، وليس هذا فحسب ، بل إنه لم يرف في هذه الطقوس وتلك التقاليد إلا ظواهر ثانوية لا يؤيدها العقل ، بل إنها لا تدخل في نطاقه ألبتة . وأكثر من ذلك أنه اندفع في هذه السبيل إلى حد أن وضع تفاصيل تلك الظواهر الخارجية في مرتبة واحدة مع ما يحتويه الدين من المبادئ الخلقية السامية ، واتخذ من النوعين كليهما الدليل على سماوية عنصرهما . ومن أسانيد ذلك عنده أن جميع هذه التفاصيل تتجه مباشرة إلى الخيال وتأسر القلب وتسحر الوجدان الإنساني . وتواسيه ، وتهديه وتقويه ، وتنعشه وتحمسه . وبالإجمال تترك فيه أعرق الأثر .

ومن العبارات التي وردت في مؤلفاته في هذا الشأن قوله : إن السبيل التي يجب اتباعها اليوم هي الاتجاه من العلويات ، إلى علها ، والتدليل على أنه ليست المسيحية سامية لأنها من عند الله ، بل إنها من عند الله لأنها سامية ، وإن ما تشتمل عليه من شعر وجداني يتجه إلى الشعور مباشرة هو أقوى من حجج الأقيسة المنطقية ، لأننا نشعر بالأول حيا في كوامن نفوسنا ، بينما لا تكثرت قلوبنا بالثانية .

ومن هذا يتبين المرء أن « شاتوبريان » شاعر حقا . وأنه لا يكثرت أدنى اكتراث بالمعرفة مادامت لا تتفق مع عقيدته وتقاليده التي يعرض بذلك الأسلوب الفصيح البليغ نتائجها الخيرة الساحرة وأنه سواء عليه أكانت هذه الثمار ناتجة من أصول موجودة وحقيقية أم كانت مجرد أخيلة عابثة قصدنا بها إرضاء رغباتنا وأحلامنا .

ومهما يكن من شيء فإن التيار الذي كان يقتاد الحركة الرومانسية بفرعها الديني والأدبي في أوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو تيار تلك الآراء السالفة التي تتركز في أن العاطفة هي القاعدة الوحيدة ، وأن الغاية التي يهدف إليها الإنسان الراقى هي أن يشعر بأنه يحيا وأن يهب نفسه تماما للشعر والهوى أو شدة الاتصال والحماسة التي تهز النفس ، وأن يفر من المجردات التي لاتعنى إلا العقل المحض .

وهنا ينبغي أن نسائل أشياع هذه المبادئ قائلين : ألا تخشون — إذا وهبتم أنفسكم للمواطن على هذا النحو — أن تضعوا أنفسكم على طرفي نقيض مع العلم ؟ . ولاريب أن الجواب على هذا السؤال هو أن الرومانسي الأصيل يجهل أو يتجاهل هذه المشكلة ، فبينما يشغل العالم بالتحليل والتعليل والاستنباط ، نراه هو يكتفي بأن يحيا ويؤمن ويحب . وأكثر من ذلك أنه يعود فيسأل بدوره دهشا : كيف يجرؤ العلم على محاولة سلب انيته ؟ أما ثاني هذين المفكرين فهو

« اشلاير ما كير » Schicrmacher ^(١) الألماني الذي سطع نجمه في أوائل القرن التاسع عشر والذي ثبت ذلك المبدأ الرومانسي في قلب الدين ، وإن كان في صورة أقرب إلى ما بعد الطبيعة منها إلى الأسلوب الأدبي الذي انتحاه « شاتوبريان » . وهاك مجمل آرائه مرسومة في عباراته .

ليس في مكنة العقل ولا الإرادة نقلنا إلى المنطقية الدينية ، لأن الدين ليس نوعا من المعرفة الموضوعية ولا لونا من القواعد الخلقية المقررة ، وإنما هو حياة ومران ، ولهذا الحياة منبعها الخاص في أعماق جانب من جوانب كينوتتنا وهو العاطفة ، وليس من الممكن الاتجاه إلى الدين صدورا عن المعرفة بالدين ، وبعبارة أوضح لا يمكن اتخاذ معرفة الدين أساسا للتدين لأن الدين أمر أولي ينطق به الشعور بادىء ذي بدء ، ولأن المرء إذ يشعر بدنيا بالانفعال الديني هو يثنى بالبحث عن وسيلة يشرح بها دخيلة نفسه وينقب عن برهان يبرر به الشعور أمام عقله ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يحاول أن يوضح طبيعة حالته النفسية وأسبابها .

وهكذا ينتهي به بحثه وتأمله إلى الشعور على ضالته المنشودة ، وهي شعوره بالعلاقة المطلقة التي تصل المخلوق بالخالق . وليست الحياة الدينية شيئا آخر سوى إنماء هذا الشعور وإشعاعه ، إذ هو الذي يثير الأفراد بهيئة لا يستطيعها العلم ولا تظفر بها الأخلاق . وهذا الشعور لا يمكن شرحه بوساطة الفكر ، ولكن عن طريق الرموز التي هي وحدها القادرة على تقديم ذلك الشرح إلى الوجدان . والتي تجعل نقل بيان الاتصالات الدينية إلى الغير أمرا ممكنا .

على أن العلم نفسه لا يستطيع أن يضع أية عقبة في سبيل خلق الرموز الدينية المختلفة ولا في سبيل قبولها واعتناقها . ومجمل القول عند « اشلاير ما كير » هو أن الوجود أسمى من المعرفة وقبلها ، وأن حياة النفس والعاطفة هي أسمى الحقائق ،

(١) هو أحد الفلاسفة الإلهيين الألمان ، وقد ولد في بريسلو سنة ١٧٦٨ وتوفي في سنة ١٨٣٤ .

وأن كل ما يوجد من مظاهر هذه الحياة الروحية من قواعد وطقوس وتعبيرات وكائنات ومادة ليس له من قيمة إلا بمقدار ما يكون رمزاً لتلك الحقيقة التي هي أمى من كل تعقل .

بان من كل هذا أن الملائق بين العلم والدين كانت — فى النصف الأول من القرن التاسع عشر — إيضاحاً لثنائية كاملة ، فكل من العلم والدين كان مستقلاً عن الآخر فى أهم النقطة التى تميز كلا منهما على حدة ، فكان العلم يبسط سلطانه على العقل ، بينما يختص الدين العاطفة بحظوته ، وبفضل هذا الاستقلال فى السلطان كان من الممكن وجودهما فى وجدان واحد دون منازعة ولا عدا ، بل قل إنهما كانا على وئام . وعن طريق هذا الوئام نفسه كان لكل منهما جميع أنواع الأمن والاطمئنان والسلام والحرية .

بيد أن هذه الهدنة فى الواقع لم تدم إلى منتصف القرن التاسع عشر ، إذ أن مواجهات جديدة لم تلبث أن نشأت بين العلم والدين فكان من نتائجها تلك المارك الحامية الوطيس .

قسم الثاني

منابع المعرفة عند المسلمين

الفصل السادس

المعرفة في القرآن

— ١ —

الجانب الفكري

يعرف جميع المثقفين أن الأمة العربية وثبتت إلى الأمام بعد الإسلام وثبتت هائلتين ، إحداهما على أثر إشباع القرآن في جنباتها ، فأناورها بعد ظلمة ، وهما بعد حيرة ، ونظمها بعد اضطراب ، وفق أذهان أبنائها بسداد ارتفاق ، لأنه أضاف إلى لغتها ألفاظاً جديدة ، وتعبيرات فنية وعلمية لم يكن للعرب عهد بها من قبل ، وعرب كثيراً من الكلمات الأعجمية ، ففتح بذلك باباً عظيماً للثراء اللغوي ، وقبل ذلك نبه القرآن على وجوب النظر في الكون العام ، وفي النفس الإنسانية ، وفي الأسباب والمسببات . فكان مصباحاً أنار لمعتقيه سبيل الحكمة . فأخذوا ينتجعونها ويتطلعون إليها في شوق وشغف ففازوا منها بحظ وافر .

هذه هي الوثبة الأولى . أما الثانية فقد كانت بعد ثقل الحكمة والمعلوم الأجنبية إلى العربية وسنرى في هذا الفصل أنواع المعرفة المنبثقة عن العامل الأول في وثبة الأمة العربية وهو القرآن .

أما العامل الثاني وهو المنتجات الإغريقية فسنفرد له الفصول الثلاثة التي تلي هذا الفصل . وإليك البيان :

لا ريب أن كل من يلقي نظرة فاحصة على القرآن ويتأمل في آياته الدافعة إلى التدبر والتفكير في شيء عظيم من الجد يتضح له أن هذا الكتاب الكريم هو أول أسباب تغلغل الفلسفة في البيئات العربية ، بل هو أول كتاب سماوى

فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضاً ، وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود ، ووصف التأملين في هذا بأنهم وحدهم أولو الأبواب ، ورمى الذين لا يتدبرون بأنهم لا يعقلون . وقد أراد بهذا الحض الحازم أن يصل المؤمنون بهذا التفكير إلى معرفة البدع الأول ووحدانيتها وكأله ، وإلى الإيمان به عن طريق العقل ، لا عن طريق التقليد .

إذ كل من قلد في التوحيد إيمانه لم يخل من ترديد

وكذلك أراد جل شأنه بهذه الأوامر المشددة أن يوقفوا بخلود النفس وبالمودة إلى حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير بما يستحقانه على عملهما .

« أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَدَنُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ » « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ » . « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » . « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرَاتِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ، وَالتَّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ، وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَكَّرُونَ » .

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ . « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » .

حدثني بربك عن تعريف الفلسفة العليا أو فلسفة ما بعد الطبيعة، وهل هو شيء آخر غير البحث عن سر الأسرار وعلّة العلل التي عنها صدر كل شيء، وهي لم تصدر عن شيء؟ أو البحث عن ألف كل شيء وياثته؟ أو عن من أين وإلى أين وكيف ولماذا؟ وهل موضوع تلك الفلسفة العليا شيء آخر غير حقيقة الحقائق من حيث كشفها وإمالة اللثام عنها؟ وهل غايتها شيء آخر غير الحق والخير؟ وهل هناك فرق بين دعوة الفلسفة معتنقيها إلى التأمل في نشأة العالم ومصيره، وفي عظمة الكون ونظام تسييره، والآيات القرآنية السالفة؟

تأمل كيف يدعو القرآن الناس إلى التفكير في سير الكواكب مذعنة لنظام رسمته لها قدرة الله العالية بحيث لو تعدته لاصطدم بعضها ببعض، ولهوت كلها في لحظة واحدة إلى مكان سحيق « لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ مَاتِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ » .

وإذ قد لاحظت لنا من هذا الإجمال الموجز أشعة المعرفة الباهرة، وهي ليست بعد إلا بصيصاً ضئيلاً من الشموس القرآنية يشف عن المكنونات الرائعة بل المذهلة في هذا الكتاب، فقد وجب علينا أن نسهم في النهوض بهذا العبء فنفصل ما أجمل ونبسّط ما أوجز بقدر ما نسمح به الطاقة البشرية. ولتحقيق هذا الإسهام سنحاول أن نأخذ نصيبنا من ذلك الواجب المقدس في كشف هذه الأنوار الباهرة، وإمالة اللثام عن تلك الأسرار الساحرة، وإبانة هاتيك الكنوز الفاخرة. ولما كان العقل أعلاها، والمكر أسفلها « أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل. ثم قال له: أدبر فأدبر. ثم قال له عز وجل، وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك: بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب. » . ولما كانت طرق الوصول إلى الحقيقة أخلاها وأبقاها، فقد آثرنا أن نبدأ ببسطها وتجليتها وإبانة أنواعها وفروعها ودرجاتها ومراتبها.

طرق المعرفة

علم مبدع الكون ، ومنشئ العقول والأفكار ، ومصدر المعارف والعلوم ، ومبدأ الأنوار والإلهامات ، أن الناس — في الفهم والتفكير ، وإدراك الحقائق ، والوصول إلى المعرفة — لن يكونوا متماثلين ولا متشابهين ، وإنما سيكونون في هذا على درجات مختلفة ، ومراتب متباينة ، بل ستفصل بينهم فروق شاسعة ، وهوات سحيقة ، وأن فريقاً منهم لن تهيب له حالاته ، والظروف المحيطة به ، إلا تنفأ من العلم ، أو نبذاً من المعرفة ، وأن فريقاً آخر لن تعدده وراثته إلا للسطحي من المعارف ، وثالثاً قصرته بيئته على القشور من الثقافة دون اللباب ، ورابعاً حصرت تربيته في دائرة ظواهر الرئيات ، وخامساً سجنته عقيدته في منطقة الأساطير والخرافات ، وسادساً جرفه تيار عصره المادي إلى الاقتناع بأن الوجود الحقيقي لم يثبت إلا للمادة وحدها ، وسابعاً يرى أن القوة العارفة هي الحواس وحدها دون حاجة إلى غيرها ، وثامناً يرى أنها الذهن المعتمد على « الحاس والمحسوس » ، وتاسعاً يرى أنها العقل المجرد الذي لا يأبه للحس ألبتة ، وعاشراً يؤمن بأنها هي البصيرة النقية عندما تتخلص من علائق الحس وغواشي المادة .

فلو أن « المبدع » العالم بكل شيء أكره هذه الطوائف كلها على أن تكون في مستوى واحد وأن تنظر إلى الموجودات بمنظار واحد ، وأن تفكر في محيط واحد ، وأن تنحصر في دائرة واحدة ، وأن تتطلع في المعرفة إلى أفق واحد ، لكان ذلك مبايناً للحكمة ، متعارضاً مع العدالة . ومن ثم فإن المبدع — وهو أحكم الحاكمين ، وأعدل العادلين ، بل هو الحكيم المطلق — قد رسم للمعرفة طرقاً تلتئم أحكم الالتئام مع كل الطوائف البشرية ، وتنسق أمتن الاتساق مع مختلف العقليات ، ومتباين الملكات . وقد أشار إليها جميعاً في القرآن ، وقد اهتدى إليها الحكماء في أنماجهم ووسائلهم إلى المعرفة . وكان كل حكيم مؤمناً بأنه هو مبتدع طريقه إلى المعرفة ، وأن هذا الطريق هو الأمثل ، بل الوحيد لكشف الحقيقة .

ومن ثم فنحن نريد تسجيل هذه الطرق هنا ، انرشد أولاً كل من يرغب في المعرفة ويرنو إلى إدراك الحقيقة حسباً تعدد لذلك طبيعته ومواهبه وما كونها من عناصر وعوامل ، ولنثبت ثانياً أن كل ما وصلت إليه صفوة الإنسانية بعقولها ، وما كد فيه أفذاذ المفكرين أنفاسهم — عن طرق المعرفة ووسائل كشف أسرار الكون — هو موجود في القرآن ، لنظهر للملأ أن فيه كنوزاً تقيسه ، تعجز أفصح اللغات عن وصفها ، أو التعبير عنها ، لأنها سهاوية واللغات أرضية ، والأرض لا يتسع السماوى إلا تقريباً للأذهان رحمة لأهلها ، وتيسيراً على العقول إشفافاً على أربابها ، وتفضلاً عليهم ، لا ربما لظواهرها ، ولا تصوراً لظواهرها ، ولا حصراً لأسرارها ، ولا تحديداً لخفاياها ، ولا تغلفاً إلى أعماق حكمها « قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا » .

ومما يسترعى الانتباه في هذا الصدد أننا طالما التقينا — في أثناء بحوثنا الفكرية — بكثيرين من أساطين النقد ، فالفينا هم يرتفعون بأحد الحكماء إلى قمة التعقل ، وأوج التفكير لأنه اخترع أحد هذه الطرق وأعلنه على أنه وسيلة مثلى للمعرفة . ولم يقتصدوا في إطراء عقليته وإضفاء موفور الثناء على عبقريته ، رغم أنه محدود الأفق قد حصر نفسه ، وحصر الإنسانية معه في إطار واحد . فكيف بنا وقد وجدنا في القرآن جميع الطرق التي تتطابق مع مراتب الإنسانية ودرجاتها ، وتتجاوب مع حاجاتها وضروراتها ؟ ألسنا نرى أنفسنا عند ذلك مدفوعين بقوة المنطق ، وبروح العدالة ، دفعا إلى الإعجاب بهذا الكتاب ، بل إلى إجلاله والإيقان بسماويته ؟

وأيا ما كان ، فإننا نود أن نطوف هنا بهذه الطرق التي سجلها القرآن . لكشف الحقيقة ليتخذ كل فرد من بني الإنسان الطريق الذي يلتئم منها مع مستواه ، ويتسق مع عقليته « وكل ميسر لما خلق له » . وإليك إلمامة موجزة عن هذه الطرق :

الطريق الأول

أو طريق النظر إلى ملك السماوات والأرض

لهذا الطريق مرحلتان إحداهما أرضية محضة ، والأخرى أرضية ونصف سماوية (إن صح هذا التعبير) لأنها تتصل بمرئيات السماء لا بمعنوياتها ومجرداتها .
وهناك بيانهما :

المرحلة الأولى :

فأما الأولى فهي أخفض المراحل وأشدّها بدائية وألصقها بالأرض ، وأدناها إلى السذج والدهماء . وهي التي تخاطب العامة بما بين أيديهم من مرئيات ، ثم توجههم إلى استنباط ماهو بعيد عنهم لعلهم يهتدون « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ » .

ونحن إذا سرحنا طرف الفكر مليا ، وتأمنا في هذه الآيات الكريمة ألفيناها مليئة بالرحمة فائضة بالإشفاق على أولئك السذج الذين اقتضت الحكمة الإلهية أن يكونوا كذلك . ومن ثم فهي تتواضع فتزل إلى مستواهم ، وتجاريهم في أفكارهم البدائية التي تعبر عنها العقلية البدوية الجافة فتقول :

« إذا كان البحر يدل على البعير ، والأثر يدل على المسير . أفلا يدل هذا العالم على العليم القدير ؟ »

وإن فاهل هذه المرحلة هم محصورون في الأرض ، محدقون إليها دائما ، لا يرون إلا ماهو تحت أقدامهم من « البحر الذي يدل على البعير ، وأثر الأقدام الذي يدل على المسير » ولم تكن عقولهم تدرك سوى الإبل التي تسير الهويى

في الصحراء كأنها سفن البر لكثرة ما تحملها على ظهورها ، وكيف خلقت .
أجسامها الضخمة ، وبطونها الواسعة التي تستطيع أن تخزن الطعام لتجتره فيما
بعد ، والشراب ليمتصه عند الحاجة ، وإن كان بعض الباحثين يؤكد أن الإبل اسم
من أسماء السحب ، ويعيل إلى هذا ليم انسجامها مع عظام المخلوقات كالسحاب
والجبال والأرض التي ذكرت معها في تلك الآيات . ولكل وجهة هو موليا
في التفكير وعلى أي حال فإن هذه الآيات الجليلة لم تخاطب أهل هذه المرحلة
في شأن السماء إلا من حيث رفعها كما يرفع السقف على البيت . وتلك هي أبسط
نواحيها وأشدّها بدائية .

المرحلة الثانية :

وأما الثانية — وهي نصف السماوية — فقد أعدها عالم الغيب والشهادة ،
لطبقة أرق من سالفها قليلا ، إذ قد استطاعت أن تظفر بحظ من تطور الإنسانية
ورق العقلية ، فرفعت وجهها إلى السماء ، بعد أن كان منكساً إلى الأرض لا يرى
إلا ما عليها من كائنات محسوسة وآثار ملموسة ، وتخطت هذه النوار الدنيا بعد أن
كانت لا تفكر فيما عداها ، ولا تحدثها تقسها بأن تتعدها .

ولما خطت إلى الأمام خطوة التطور ، واتسع منها الإدراك والتصور ،
وارتقت إلى درجة المرحلة الثانية من هذا الطريق الذي أعدته السماء لذلك الفريق
المعين ، وشطرته إلى مرحلتين متدرجتين لكل طور مرحلة ، ثم هيأت له الطبقة
الأولى التي جعلت تنمو شيئاً فشيئاً حتى اتسع مداها ، وترامت أطرافها ، وتعددت
نواحيها . وسرعان ما أفسحت صدرها للسماء لكي تأخذ مكانها إلى جانب
الأرض في نظر أولئك السذج إليها ثم نظرهم فيها . وشتان ما بين الحالتين ، إذ
النظر إلى الشيء هو النظر الحسي الذي قوامه البصر ، والنظر في الشيء هو النظر
العقلي الذي قد يكون قوامه الذهن المعتمد على الحس وقد يكون ما هو
أسمى من الذهن

واقـد كان ظفر السماء بمكانها إلى جانب الأرض في هذه المرحلة دليلاً قاطعاً على أن هذا الفريق من الإنسانية قد ارتقى بعض الشيء وأصبح جديراً بالنظر إلى السماء أولاً ثم بالنظر فيها ثانياً . ثم بقياس ما لا يرى على ما يرى واستنباط نتائج محققة سامية من مقدمات بسيطة ميسورة : « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ . وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً . وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » .

وبعد أن انتقل الإرشاد الإلهي بهذا الفريق من المرحلة البدائية شاءت حكمته أن يقف بهم هنيهة عند الدرجة الأولى من درجات سلم المرحلة الثانية — وهي درجة النظر إلى السماء — ريثما يعدم للدرجة التي تليها ، وهي درجة النظر في إبداع السماوات وسير الكواكب في أفلاكها ودورانها حول محاورها دون أن تتلاقى أو تتلاحق أو تتصادم ، وفي التأمل في هذا الملك العظيم ودقة صنعه وإتقان إبداعه ، وتعام رعايته ، وكمال العناية به ، والوصول من هذا كله إلى نتيجة يقينية هي وجود مبدع الكائنات وبارئها وراعئها .

وفي هذا يقول الله جل شأنه : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » . « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا مُبْهِنًا قَدْ قَنَّا عَذَابَ النَّارِ . « أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ » . « وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ » .

ونحن إذا نظرنا إلى تاريخ الفكر البشري ألفينا أن أول طريق منظم سلكه الفلاسفة الاستدلال على وجود « القوة المدبرة » أو « العقل العام » هو هذا الطريق عينه الذي عثرنا عليه في القرآن في مرحلته الثانية الخاصة بمن أعدوا لها من الناس . ومجمل ذلك أن « انكساغوراس ^(١) » قد فكر في الكون تفكيراً طويلاً ، وتأمل في ملكوت السماوات والأرض تأملاً دقيقاً فأنهى به تأمله إلى ما يلي :

« لو نظر الإنسان إلى سير الكواكب في أفلاكها ، ورأى إلى أي حد هي تامة الإحكام دقيقة التنظيم ، بحيث لا يدخل كوكب في فلك ولا يغادره قبل مواعده المحدد له ، أو بعده بدقيقة واحدة بل بثانية ، ولو فعل لاصدمت الكواكب ولهوى العالم كله في مكان سحيق . وإذن فهذا التدبير الذي انتهى إلى حد الكمال هو أقطع دليل وأنصح برهان على وجود العقل العام المدبر » .

ومما هو خليق بالعناية أن نسجل هنا أن سقراط قد أطلق على « انكساغوراس » من أجل استكشافه هذا الطريق من طرق الفكر ، اسم : « الصاحي بين السكارى » . على أننا سنعود هنا مرة أخرى إلى رأى « سقراط » في هذا الطريق الانكساغوراسي كوسيلة للاستدلال على وجود المبدع الأول عندما

(١) هو فيلسوف إغريقي ولد عام ٥١٠ ، وتوفي ٤٢٨ ق . م . وهو من أصل ليونى وقد قدم إلى أثينا فقصى بها الثلاثين سنة الأخيرة من حياته ، وهو أول من قال بالعقل العام في إغريقيا .

سنعرض للطريق الثالث . وكما يتخذ هذا الطريق النظر في ملكوت السماوات والأرض وسيلة للاهتمام إلى وجود الله وخلق الإنسان، أو بعبارة أقصر وأوضح: يتخذ خلق العالم الأكبر برهاناً على خلق العالم الأصغر — وهو أهون عليه — هو أيضاً يتخذ الخلق الأول من الأشياء برهاناً على البعث، وهو أهون عليه كذلك.

« وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . « أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ . « أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ . « وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ . « فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ . « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّنْ أُنْبِئْتُمْ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ يَعْلَمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ، وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ »

الطريق الثاني

أو طريق الأسباب والمسببات

كما وضعت الحكمة السماوية العالية الطريق الأول بمراحلتيه ودرجاتهما ،
لتفريق السالف من الناس ، كذلك وضعت هذا الطريق الثاني لفريق آخر من
البشرية لا يقنعه غير أفاعيل الأسباب في مسبباتها ، ولا يرضيه سوى التأمل في
نشوء المسببات عن أسبابها ولا يرى طريقاً آخر للوصول إلى الاستدلال على
وجود البدع إلا هذا الطريق .

وكيفية استعماله هي أن المستدل ينظر أولاً إلى ما حوله من الرئيات ثم
يحاول أن يتبين أسبابها المباشرة ، أي المؤثرة فيها بلا أية واسطة ، فإذا تبينها
أسرع إلى الإغضاء عن سببها واعتبرها مسببات لما قبلها ثم يادر إلى البحث
عن التي قبلها ، فإذا اهتدى إليها ، سلك بإزائها مسلكه نفسه بإزاء ماسلف
حتى ينتهي إلى الحق الذي هو الغاية المنشودة والنهاية المقصودة .

وهنا ينتقل الفكر من مرتبة النظر إلى الكائنات بين البصر إلى مرتبة
النظر في الموجودات بين الذهن المعتمد على الحواس . وإذا ذلك يتحقق له
استنتاجه المقصود ، ويتم له استدلاله المراد فيصّل إلى مبتغاه من الحق من هذا
الطريق الذي أعدّه كما يصل غيره بوساطة لون آخر من التحقق . وتلك وسائل
متعددة لمانية واحدة « وكل ميسر لما خلق له » كما أسلفنا .

وهاك شيئاً من آيات السببية والمسببية الدالة على وجود البدع أو
على البعث .

« وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ،
وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا
كَذَلِكَ الْخُرُوجُ » . « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ
وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ

وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَالنَّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ
بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ . وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ
مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ . وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا
وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُّوَزَّوْنٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ
فِيهَا مَعَاشٍ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ
وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُمُوهُ وَمَا
أَنْتُمْ لَهُ بِمُخَازِنِينَ وَإِنَّا لَنَحْنُ مُّخَيِّبُونَ وَنُحْيِي وَيُحْيِي وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ] وَمِنْ
آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ
وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .

ونحن إذا تأملنا في الطريق الذي وضعه « أرسطو » للوصول إلى أسرار
الكون وخفايا الوجود أو إلى معرفة المحرك الأول ألقينا أنه تتبع المعلولات
وعلاها صعودا في سلاسلها المتسقة منذ المعلول الذي يلينا مباشرة إلى العلة الأولى
التي يتجه إليها كل شيء ، وهي لا تتجه إلى أي شيء ، ويتأثر بها كل موجود ،
وهي لا تتأثر بأي موجود . أو علة العلل ، أو منشأ الكائنات ، أو
المحرك الأول .

الاتجاه الرفيع أو نهج النظر النفسى

وضعت السماء هذا النهج لفريق من صفوة البشرية قد تحقق من ضعف
الحواس وخضوعها للمؤثرات الجسمية من عناء واعتلال ، وشيخوخة وهزال
وإمحاء وضلال .

« قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد . . وينكر الفم طعم الماء من سقم » [

عرف هذا الفريق من الحواس كل ذلك ، وسرعان ما فقدت ثقته فيها ، وانهار اعتمادها عليها وعلى جميع الوسائل التي تستند إليها في الوصول إلى الحقائق ، لأنه أدرك قيمتها ، وقدر مكانتها ، فسا بنفسه عنها واجتاز طور الحس والمحسوس إلى دور العقل والعقول ، وتخطى درجة النظر إلى المحسوسات والنظر فيها إلى مرتبة التأمل في المعنويات النقية الخالصة من شوائب الحس وغواشي المادة وعلاقتها الجسمية . وصعد من أرض الجسم إلى سماء النفس ، واستطاع أن يفلق عين الظاهر ويفتح عين الشعور الباطني ، أو عين العقل أو أن يغض البصر لينظر بالبصيرة . وتلك طرق ثلاثة أخرى لاستكشاف الحقيقة الكونية العليا ، وجدت كلها في قول الحق تعالت حكمته « وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تَبْصِرُونَ » .

ولا جرم أن كلمة « تبصرون » من حيث هي تحمل معاني الإيبصار ^(١) بالبصر ^(٢) أو الإيبصار بالعقل المجرد عن كل روابط المادة وصلات الخارج الذي استقر في النفس ليدبرها ويسيرها ^(٣) أو الإيبصار ^(٤) بالبصيرة التوراتية التي تكشف الحقائق متى وصلت إلى درجة معينة ^(٥) ولكن الباطنية المتعينة في صدر الآية الكريمة بحرف « في » وبكلمة « أنفُسِكُمْ » الدالة بذاتها على الباطن ، تجعل من اليقينيات الحتمية عقلا أن يكون الإيبصار هنا : إما بالجانب الأعلى الذي لا يعتمد على الحواس من العقل البشري ^(٦) وإما بالشعور الإنساني الذي هو مائل في كل نفس دون أن يستطيع أحد تعليله ، وإما بتلك البصيرة المشار إليها آنفاً

ولقد أخطأ — فيما نرى — أولئك المفسرون الذين فسروا النفس في الآية الكريمة بالذات الجسمية المحسوسة ثم جعلوا الإيبصار فيها بالبصر فزلوا بهذا المعنى الرفيع إلى اعتبارات مادية وتمثيلات حسية تتجاف مع لفظ الآية اللغوي المتقن ، وصرها المعنوي المحكم ، ومغزاها العقلي العالي الذي هدفت إليه الحكمة الإلهية لتشير إلى فريق آخر من الناس لا يطمثون إلى النظر الحسي ولا يعتمدون إلا على المجردات النقية في تعقل أسى ما تصل إليه العقول .

وأيا ما كان فقد اشتملت هذه الآية على ثلاثة طرق أخرى ، قوامها كلها
المجردات المحضة . وهاك إجمالها إتماما لما سلف :

الطريق الثالث

أو طريق الشعور الباطنى

مما يجلب الغبطة إلى نفوسنا ، ويجتذب السعادة إلى قلوبنا ، أن نجد فى آية
« وفى أنفسكم أفلا تبصرون » من المعانى والرامى والأهداف ما يفوق — بدرجات
لا يحصىها العد — معانى تلك الحكمة الإغريقية القيمة التى يحدثنا « سقراط »
وكثيرون غيره من فلاسفة الإغريق ، أنها وجدت منقوشة بأحرف من ذهب على
عتبة معبد ديلفوس منذ أزمنة ضاربة فى القدم ، وهى « إعرف نفسك بنفسك »
خفى الآية الكريمة من مميزات السمو ومرجحات الرفعة ما لا يتسع المجال لذكره
هنا . ولكننا سنشير إلى شىء من تلك المميزات فى إيجاز . وإليك ما يسمح به
الآن مقتضى الحال :

١ — إن الآية الكريمة قد دخلت من التكرار الوجود فى الحكمة
الإغريقية .

٢ — إنها قد برئت من الإيهام المسيطر على النفس فى حالتها العارفة
والمعروفة ، هل معناها الذات البشرية فى كلتا الحالتين ؟ أو معناها النفس الناطقة
فى كليهما ؟ أو معناها الذات فى إحداها والناطقية فى الأخرى ؟ .

٣ — إن المعرفة فى الحكمة الإغريقية غير محددة الوسائل ، بل من المحتمل
أن تكون بطريق أو بآخر من طرق المعرفة ظاهريها أو باطنيها أو عقليها ، بينما
أن الآية تحدد وسائل المعرفة وتحصيها فى الباطنيات حين تشير بالإبصار إلى
الشعور النفسى أو إلى النظر الفكرى ، أو الإبصار بالبصيرة ، لأن الظرفية قرينة
مانعة من الإبصار بالأعين .

٤ — تعبير الآية بصيغة الاستفهام الإنكارى حضا على النظر العقلى وتأنيبا
على التقصير فى التأمل وما إلى ذلك مما يتحتم أن يوجد بالضرورة من فروق

هائلة بين الآلة الإلهية والحكم البشرية . اللهم إلا أن تكون تلك الحكمة الإغريقية -- كما قيل -- إلها ما سماويا ككثير من التعاليم التي وردت في شرائع وديانات أخرى ولكنها -- لأمر اقتضته الحكمة الإلهية -- لم تكمل فيها كما لها في الإسلام .

ومهما يكن من شيء فإن الطريق الثالث في ترتيب طرق المعرفة أو الطريق الأول الذي يعثر عليه الباحث في هذه الآلة هو ذلك الشعور النفسي العميق المتأصل في نفس كل فرد بشري -- مهما يكن حظه من العلم تافهاً ، ونصيبه من الثقافة ضئيلاً -- وهو ميله الذي لا يغالب ، وانعطافه الذي لا يقاوم نحو السمو والجمال والخير ، بحيث لو نعت بشيء منها لشعر بالغبطة تختلج نفسه ، وأحس بالسرور يحتل فؤاده (ولو نعت بأضدادها لشعر بالألم والحزن يملكان عليه مشاعره وأحاسيسه) ولا ريب أن في هذا برهاناً على أن هناك سمواً وجمالاً وخيراً اجتذبه ، لأن اللا موجود لا يجذب ، وإذا ثبت وجود هذه المعاني كان لا بد لها من ذات تقوم بها لأن المعاني المصدرية لا تقوم بذواتها . وإذا ثبت وجود هذه الذات الجاذبة ، فهي إما أن تكون أقل من ذات الفرد المنجذبة إلى تلك المعاني العالية ، فلا يمكن أن تجذبها ، لأن الأضعف لا يجذب الأقوى ، وإما أن تكون مساوية لها فلا تجذبها أيضاً ، لأن ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح ضرب من التحكم الذي لا يسيغه المنطق . وإذن فلا بد أن تكون أقوى منها ، وألا يكون الفرق بينهما نسبياً ، وإلا لوجد ما يفوق هذا النسبي . وبهذا لا يبقى إلا أن تكون الذات الجاذبة أقوى وأكمل من الذات المنجذبة قوة وكماً مطلقين ، وهي الذات الإلهية . وبناء على ذلك يكون الباحث قد عثر على دليل وجود المبدع في داخل نفسه دون أن يستعين بالخارج أية استعانة أو أن يلجأ إلى الحواس التي لا ثقة فيها ولا اعتماد عليها .

ويعرف هذا الطريق الشعوري في تاريخ الفكر بطريق سقراط . ومن ثم فإن هذا الحكيم رغم تلقيبه أنا كساغوراس من أجله بـ « الصاحي بين السكارى » يأخذ عليه اعتماده على الحس فيقول :

« لو أن أنكساغوراس — بدلا من اعتماد (في إثبات وجود الإله على حكمته المثلة في سير الكواكب في أفلاكها — كان قد اعتمد على (أن خيريته المثلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائما) لكان أقرب إلى الحق وأدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامة الذين يعتمدون على الحس »

الطريق الرابع

أو طريق المعقولات المحضة (الطريق الفلسفي)

كما أمكن العثور في تلك الآلية الجليلة على طريق الشعور النفسي كوسيلة من وسائل المعرفة كذلك يمكن الظفر فيها (بطريق المعقولات الخالصة التي لا يدركها إلا عليية الصفوة من المفكرين والتي [يخلق الباحث عندها أمين المادة والذهن المعتمد على الحواس والشعور النفسي] ويفتح عين العقل النقي لينفذ بوساطة نوره إلى ما وراء حجب الرئيات مغضيا عما يحقق به من ضوضاء عوامل البدن وضجيج وسائل المادة فيتفكر في ملكوت المعقولات الجليل جلالا مطلقا والذي لا يقاس به ملك المحسات ، لأن النسبة بينهما منعدمة بالطبع فيذكر أن المعقول — من حيث هو — إما معقول على سبيل الوجود ، وإما معقول على سبيل اللاوجود ، ثم يدع اللاوجود جانبا ويتأمل في الوجود فيبين له أنه : إما موجود على سبيل الإمكان وإما على سبيل الوجوب ، وأن الممكن هو ما استوى فيه طرفا الوجود واللاوجود ، وأن مستوى الطرفين لا يرجح فيه طرف على الآخر إلا بمرجح ، وأن هذا المرجح — إن كان ممكنا — كان الأمر فيه كالأمر في سالفه ، ويتسلسل ذلك إلى غير النهاية . وإذن فلا يبقى إلا أن يكون هذا المرجح هو واجب الوجود الأحد المؤثر في كل شيء دون أن يتأثر بأي شيء .

وبهذا ينتهي الطريق الرابع المنبثق من العقل الإنساني المجرد والمشار إليه — كما أشير إلى غيره — في آية « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » . وقد عرف هذا الطريق في تاريخ الفكر الإسلامي باسم « طريق الفارابي » .

الطريق الخامس

أو طريق البديهيات العقلية النقية

يعد هذا الطريق — في عالم الفكر المنطقي المحض — أسمى الطرق ، وأقربها إلى القمة البشرية وأدناها إلى أوج الإمكان الإنساني وهو — كسألته — منبثق من داخل النفس ، مؤسس على « الأنية » أو على الحق الجلي الواضح الثابت في كل « أنية » وهو الفكر المحتوى في آية « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » .

ومجمله أن كلا من المؤمن والجاحد والرتاب يصدر — فيما يذهب إليه — عن فكر . وإذن فأنا — إذا أو من ، أو أجد أو أرتاب — أصدر في هذا كله عن فكر [وإذا كنت أفكر فأنا موجود] وإذا كنت موجودا [فأنا أن أكون قد أوجدت نفسي] وإما أوجدني غيري ، فلا أفرض بديا أني أوجدت نفسي ، ولكنني مع ذلك ألاحظ أني ناقص وأنني أشتاق إلى الكمال ولا أحققه [لأنني عاجز عن تحقيقه لنفسي] . وإذا كنت عاجزا عن تحقيق الكمال لنفسي ، فأنا عن خلق نفسي أشد عاجزا . وإذن فقد خلقتني غيري [ولا يمكن أن يكون هذا الغير أقل مني كالا] ، لأن الناقص لا يخلق ما هو أكمل منه ، لاستحالة اشتغال المعلوم على أكثر مما في علته . ولا يمكن كذلك أن يكون مماثلا لي لبطلان الترجيح بلا مرجح . وإذن فهو أكمل مني . ولا يمكن أن تكون هذه الأكلمية نسبية لنقص النسبي دائما إذا قيس بما هو فوقه . وإذن فلم يبق إلا المطلق وهو الأحد المراد إثباته .

وقد عرف هذا الطريق في المحيط العقلي باسم « طريق ديكارت » ... ولقد رمز ذلك الفيلسوف الجليل إلى مبعث الحاجة الماسة إلى طريقه هذا كما رمز إلى يقين نتائجه بقوله : لما رأيت الوجود مظلماً والمشكلات معقدة ، وحلولها متضاربة بذلت الجهد حتى استكشفت مصباح « الأنا » وعلى نوره كشفت كل اللاأنا » .

الطريق السادس أو الطريق التنسكي

يختلف هذا الطريق عن سوائه بأن المجهود فيه لا يطلب من الذهن المعتمد على الحواس ، ولا من العقل النقي ، وإنما يطلب بذله من النفس للتحرر من ربة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الاندماج في النور الأقدس الذي هو إثر ذلك كفيل بكشف ما وراء الحجب السمكية واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة ما في داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام فغشاها الظلام ، وأحاط بها القتام ردحا من الزمن كانت أثناءه في شوق إلى الاتصال بأصلها ، والاتحاد مع مصدرها . فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جديرة بتلقي مخاطبة الحق الأعلى بقوله : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، يعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التي ليست في حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى السكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب في مسبباتها لتقدر ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هي تنفمس في بحار الأنوار وتنغمر في أضواء الأبهار .

غاية ما هنالك أن الناظر إلى الفتوح الربانية والتطلع إلى المعارف الدنية عليه مجهودات لا بد من بذلها ، وفي طريقه عقبات لا مناص من تخطيها ، وأمامه درجات لا مفر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن . وأهم تلك العقبات عقبة الفتنة والغرور المنهين دائماً بصاحبها إلى الهوى في حضيض البعد عن الفيض الإلهي ، والحرمان من الفتح الصمداني . وليس لذلك من نتيجة سوى أسبقية القلب إلى الظلام وامتلاء القواد بالقتام « ظلماتٌ بعضها فوق بعضٍ إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نورٍ » .

ودنيا تلك الدرجات هي درجة الطاعة الراضية والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحط به القلب ، وليعلم أن النور

هو الذي يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد « أَوْ لَمْ يَكْفِ رَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .

من هذا العرض الموجز الذي أُلْمنا فيه إلى طرق المعرفة التي توصل الإنسان إلى الحقائق الكونية التي لا بد له منها لتأدية رسالته ، أستغفر الله ، بل لتحقيق إنسانيته ، أن جميع هذه الطرق التي كد فيها أعلام المفكرين واذاذ الحكماء عقولهم ، وبذلوا فيها جهودهم ، قد وجدت في القرآن الكريم كما أشرنا إليها في مواضعها المتلازمة أحكم التلاؤم مع طبقات البشرية حسب درجاتها في الكمال الفكري . والآن نريد أن نرتق في معراج الدقة والإتقان فنقرر أن هذه الطرق — بقضها وقضيضها — قد وجدت في آية واحدة جمع فيها ما انتشر ، وتركز فيها ما تفرق ، وأجمل ما فصل ، وهي قوله جل جلاله « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ، أَوْ لَمْ يَكْفِ رَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .

ولارب أن ما في الآفاق هو ما ينظرون إليه ، ثم ينظرون فيه ، أو ما يشاهدونه بعين البصر ثم بعين الذهن المعتمد على الحس ، أو هو عالم الشهادة أو ملك السماوات والأرض ، وأن ما في أنفسهم هو المدرك بالشعور الباطني ، أو بالعقل المجرد من كل غواشي الحس وعلائق المادة حتى يتبين لأولئك وهؤلاء أنه الحق . وهنا نصل إلى إدراك المنزلة الإلهية الحقيقية التي هو فيها دليل كل كائن ، وبرهان كل موجود فذهتف بعقولنا وبصائرنا وقلوبنا « أنه على كل شيء شهيد » .

هذا فيما يتعلق بالفكر والنظر والتأمل الفلسفي ، وهو قطرة من بحر من المبادئ القرآنية السامية الحكيمة الحاضرة على إدامة التدبر والأمره بذلك جميع أفراد بني الإنسان على اختلاف درجاتهم وعصورهم وأصقاعهم وبيئاتهم ، كل حسب عقليته وحظه من الثقافة والعلم .

أما موقف القرآن تجاه العلم من حيث هو ، ومن جميع جوانبه ، وعلى جميع وجوهه ، وبكل مصطلحاته ووسائله إلى أهدافه وغاياته ، فهو يبهز العقول ويسحر

القلوب . وليس هناك في هذا الشأن مثل أروع ولا أبدع من ذلك الدرس الرحيم الحازم الذي لقنه الله جل وعلا للملائكة حين أبدوا تلك الملاحظة المؤدبة على خلق البشرية ، والذي أشرنا إليه آنفا . ولهذا نحن سنعرض هنا صورة موجزة لموقف القرآن بإزاء العلوم التجريبية ، بعد أن أجمالنا نظرتة إلى التأملات الفكرية لنرى كيف أن مفكرى المسلمين قد استناروا في معارفهم بالقرآن قبل كل شيء . وإليك هذه الإلحاح :

— ٣ —

الجانب العلمى

إن الحقيقة التى لامراء فيها هى أن البحوث العقلية ، والمجهودات الفكرية ، والمجادلات النظرية ، والمحاولات العلمية ، هى التى كانت معروفة فى تلك العهود باسم العلم ، وهى التى طالما أمر بها القرآن الكريم ، بل حض عليها فى حزم ورفعها إلى الأوج ، وجعلها فى مقدمة الشؤون الإسلامية حيث أمعن فى إبراز الفروق الهائلة بين العالم والجاهل ، فوسم الأول بالأنوار والثانى بالظلمات . بل بلغت عناية القرآن بالعلم إلى حد أن قرر أن الإنسان الذى يخشى الله أكمل الخشية ، ويقدر جلال الألوهية حق قدرها ، إنما هو العالم وحده « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ » . « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » . « وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ » . « وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا » . « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » .

بل إنه تعالى لما أراد أن يقطع حجة الملائكة الذين كانوا يبدون شيئاً من الدهس الذى يوشك أن يكون شبه اعتراض على الحكيم العليم جل شأنه ، حين أراد أن يجعل فى الأرض خيفة « قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ،

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ؟ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ .

لم يجد شيئاً يلزمهم الحجة أكثر من إظهاره جهلهم بما يعارضون فيه والإتيان بآدم الذي كانوا يمترضون على وجوده وإبرازه في صورة تفوقهم ، ولكن لا في القوة ولا في البطش ، ولا في السلطان ولا في الجاه ، بل في العلم ، وهو أساس ما يتحقق به التفوق والامتياز : « وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ . قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

على أن قائلًا قد يقول لنا : حقا إن هذا هو موقف القرآن بإزاء العلم العام الذي كان معروفا في ذلك الحين . أما العلوم التجريبية التي تقرر أن الوجود بوحده هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بوضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلاحظه من الوجود ، فإن للقرآن معها شأنا غير هذا الشأن وموقفاً يتعارض مع هذا الموقف .

ولد حض هذه الفكرة تقرر بدبا أن القرآن لا يحارب حتى أمثال هذه الآراء الزائفة بسلاح العنف ، ولا ينسفها بالتمام الطغيان ، وإنما هو يقول لأصحابها : « تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ . » « وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ

لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ . »

وفي هذا التفاهم السلمي الذي يدعو إليه القرآن تلك العلوم التجريبية المغتررة إلى أن تمقل وتزّن فتؤمن بأن لكل طبيعة في الكون مقياسها الخاص ومحيطها الذي لا تعداه ولا يتعداها ، فإذا تواضعت وتحاكمت إلى العقل ، فتتح لها القرآن أبوابه

على مصاريحها . وإذا تملكها الغرور واستولى عليها الطيش فركبت رأسه وحاولت أن تقيس المعنويات بمقاييس الماديات نبذها القرآن نبذ الفواة لا بسبب طبيعتها بل بسبب مسلكها الشائن المريب حتى تعود إلى صوابها فيقول لها عند ذلك : « عفا الله عما سلف » ، « والله غفور رحيم » .

وجمل ذلك الخلاف العارض الذي نشأ من موقف العلوم التجريبية بإزاء المعنويات ، لا من موقف القرآن بإزاء تلك العلوم ينحصر فيما يلي :

إننا نعرف كيف أن أوروبا منذ فجر النهضة قد وصلت بحرية الفكر إلى ما في وسعها أن تصل إليه ، وأن إيمانها بالجانب المعتمد على الحس من العقل البشري قد بلغ أقصى آواجه ، وأن عقيدتها في مقدرة هذا الجانب المسمى بالذهن على حل مشكلات الطبيعة لا تقبل التزعزع ولا الاضطراب ، وأنها — لما كانت قد قاست من أحوال الضغط والاستبداد في العصور الوسيطة ما قاست — لم تكد تحطم تلك القيود حتى هبت مدفوعة بموامل العقد النفسية التي سيطرت على مشاعرها ، وملكت عليها أحاسيسها من جهة ، ومجتذبة بجواذب التعطش الطبيعي إلى المعرفة من جهة ثانية ، فقذفت بنفسها في خضم الطبيعة ، وجعلت تكدح جاهدة في البحث عن مفاتيح مغلقاتها ، وأخذت تكد في نشاط متواصل سيراً وراء الأحداث ، وجرياً خلف الظواهر ، وموازنة بين النتائج ، وتنقيهاً عما يمكن أن يكون من أفراد الأولى أسرة ، أو يؤلف من وحدات الثانية فصيلة ، أو يكشف بين مجموعات الثالثة روابط وصلات .

وقد كان المبدأ الذي صدر عنه الأوروبيون في كل هذا هو (أنهم آمنوا بأن لكل ظاهرة طبيعية علة ناموسية تفصلها فصلاً تاماً عما بعد الطبيعة) ومعنى هذا أن مؤثرات الكون محتواة فيه لا آتية إليه من عالم أسمى ، كما تقول المسيحية أو الفلسفة . وقد نجم عن هذا بالضرورة أن انفصل العلم عن الدين ، وعما وراء الطبيعة . وبهذه الطريقة استكشفت أوروبا عدداً من القوانين الطبيعية ، والمناهج التجريبية القوية التي وجهت الأذهان توجيهاً تاماً نحو المصطلحات الفنية التي تصورت أنها ستخضع لها الطبيعة ، وتحولها إلى خدمتها ، وإلى هنا لا يمارض الإسلام في مسلك هذا العلم ، ولا يعترض عليه لأن كلا يجب أن يعمل في المحيط

الذى أعد له ، دون أن يتجاوزه أو أن يتعداه . « وكل ميسر لما خلق له » .
و « أنتم أعلم بأمور دنياكم » . « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .
ولم يبح الإسلام هذا العلم التجريبي فحسب ، بل أوجبه — كما أوجب العلم
بمعناه الواسع فيما رأينا آتقاً — لأنه نافع للإنسانية ، مخفف لكثير من آلامها
من جهة ، ولأنه لو كان شراً في ذاته ، لما كشف به بعض الضر ، وأزيل بوساطته
كثير من الشر ، بل لما نتجت منه كل هذه الفوائد المحققة لكثير من خير الإنسانية
وشفاؤها من أدوائها ، وتيسير تحقيق آمالها ، وقضاء الصالح من مآربها .
بيد أن الغرب لم يقف بالعلم عند هذا الحد ، بل اغتر بتلك النتائج الواقعية
التي ظهرت أمامه من العلم ، فحسب أن في مكنته أن يتناول كل ما في الوجود ،
وأنه يستطيع أن يخضع لسلطانه السماء كما أخضع الأرض ، وأنه قادر على أن يحنى
أمام التجربة رأس المعنويات كما حنى رأس المحسّات ، وأن له الحق في أن يفرض
نفسه على كل شيء ، لكي يصدر كلمته الحاسمة بإراء كل موجود .
وقد فات هؤلاء الغربيين المساكين أنهم يعلمون ظاهراً من الحياة ، وأنهم
ما أوتوا من العلم إلا قليلاً ، وأنه فوق كل ذى علم عليم ، وأن الله يفيض كل علم
بالدنيا جاهل بالآخرة . ولا ريب أن علم الدنيا هو العلم التجريبي ، وعلم الآخرة
هو علم ما لا يخضع للتجارب ولا للشروط ، أو علم ما هو أسمى من المراتبات
التي حسب التجريبيون أنها كل شيء وأنها ليس بعدها شيء ، وهم في
هذا واهمون .

« قل للذى يدعى في العلم معرفة عرفت شيئاً وغابت عنك أشياء »
اشتدت إذن صولة هذا الغرور المفرط الذى بدا من جانب الغرب والذى
لا راد لقضائه المحتوم إلا الله على أيدي الصفة الإسلامية إذا قامت بواجبها
وأدت رسالتها .

وعندما وصل التطرف في الغرور بالغرب إلى هذا الحد ، أعلن أن العالم المحس
« الخاضع للتجربة هو وحده الحقيقة القابلة للمعرفة بل هو وحده الوجود ، وأن
« العالم الوحيد الذى يمكن أن يتصل به الإنسان هو العالم المحس ، وأن العلم يأبى

أن يواجه غير هذا العالم لأن من العبث أن يواجه الأخيلة والأحلام التي لا تنطوي تحت راية الحقائق الواقعية .

وفوق ذلك فإن طغيان العلم التجريبي قد امتد حتى قرر أن كل ما لا يخضع لمناهجه يجب أن يزول من الوجود ، وأن علوم الاجتماع والنفس والأخلاق يجب أن تذعن لمناهجه وقواعده إذا كانت تريد أن تحتفظ ببقائها في الحياة . ولا ريب أن هذا الخلط من جانب العلم ، هو ظاهرة غريبة لا تشرفه ولا تليق به ، إذ كيف فاته — مع دعواه الإحاطة بكل شيء — إن لكل علم طبيعته الخاصة ، واتجاهاته الخاصة ، وأن لكل طبيعة قواعدها ومناهجها التي تلتزم معها ، وأن علم النفس الذي يدرس الظواهر العقلية مثلاً — وهي التي لا تقاس بالزمان ولا بالمكان لأنها لا جرم لها — يكون من العبث البحث فيه عن عناصر كموية قابلة للوزن والقياس ، كما أن من الخطأ المخجل قياس الإنسان فيه على البط والصراصير — كما يفعل بعض علماء النفس المعاصرين — لأن الطبيعة العقلية أو الطبيعة النفسية الحقيقية تتعلق بالكيفيات لا بالكميات .

وكذلك دراسة تكوينات المجتمعات البشرية وتطوراتها في علم الاجتماع لا ينبغي أن تخضع للمناهج الواقعية وحدها وإلا كانت نتائج بحوثها على هذا النحو فاسدة كما ظهر من نتائج بحوث علماء الاجتماع بإزاء تكوينات الأديان التي كانت آراؤهم فيها مدعاة لكثير من السخرية والاستهزاء .

وليست هذه المضحكات بأقل هزواً من آرائهم في الأخلاق ، وهي التي تزعم أنه ليس هناك خيرات ولا شرور ، ولا فضائل ولا رذائل مقررة ، وإلغائها مصطلحات وضعتها المجتمعات البشرية لصالح المجموعة ، وأن اقتراف الرذائل ليس سوى خروج على المجتمع ومروق عن أوضاعه وتعاليمه ، وليس السبب فيه سوى امراض جسمية . فمثلاً إذا ضعف هذا العصب انتهى المريض إلى عادة الكذب ، وإذا مرض غيره انتهى به إلى عادة السرقة . وهكذا فنسمى ذلك شروراً ورذائل ، وإن هي إلا أسماء سمتها الأوهام ، وثبتها طول الزمن فنزلت منزلة القداسة وما هي إلا هباء معدوم الوزن فاقد القيمة ككثير من أوثان الإنسانية الواهية الأساس .

وقصارى القول أن الإفراط فى إخضاع كل شىء للتجربة يبين لكل ذى عقل أن أولئك العلماء الذين اندفعوا فى ذلك التيار ، قد حسبوا أن الحياة فى هذا العالم يمكن أن تدور عجلتها دون أى اضطراب وبلا حدث غير متوقع ، أى على الصورة نفسها التى تدور عليها التحركات الآلية . وبالتالى أن الإنسان المعاصر — بعد أن حول العالم الذى يحوطه عالماً آلياً — قد أخذ يهدف إلى تحويل نفسه آلة عن طريق هذه الأنهاج التى تعد لها طبيعة حياته الراهنة الضيقة المحدودة .

ولا جرم أن هذا الضيق فى الأفق الذى يحسبونه حداثة وعصرية حجب أولئك عن إدراك أى نوع آخر من الحقائق . وعندما بلغوا هذا الدرك من التحدد والانحصار ، فقدوا الملكة التى كانوا يدركون بها مقدار تدخل عوامل ما فوق المحسات ، وهو تدخل يبدو طبيعياً لدى كل من سما فى نفسه المعنى الروحى ، أو ظفر بحظ من الاستعداد لتلقى أسرار الحكمة الشرقية ، لأن من أسرار هذه الحكمة أن كثيراً من مكنونات الحقيقة محتجب عن تلقاه بوجه عابس وعقل جمود . ومن ثم فإن كثيراً من الحقائق الهامة الجدية سيبقى غامضاً خفياً مستتراً عن أولئك العلماء الواضعين . وبقدر ما يستتر عنهم يزيدهم إمعاناً فى ناديتهم ويقيناً بأنه لا يوجد وراءها أى شىء آخر ، إذ لو كان وراءها وجود آخر لتكشف لهم جانب من معالنه على أقل تقدير .

ومن العجب العاجب أن العلم يزعم الآن أنه دائب النشاط فى توسيع رقعة العالم المعروف شيئاً فشيئاً ، وأنه جادى دفع حدوده إلى وراء ، وفى قهقرة أسواره ، وفى تهديم قلاع الجهل ، وتحطيم حصونه الأثرية البالية . فى حين أن الحقيقة هى على الضد من ذلك ، إذ أن الإنسانية لم تصغر قط ، كما صغرت الآن بوساطة هذا العلم المادى الذى كاد يقضى عليها بالانزواء فى ركن ضيق ، بل ضئيل من أركان الوجود ، وهو ركن التجربة الحسية مادام أنه يحاول جهد طاقته أن يفقدها كل اتصال يتجاوز حدود المحسات ويحملها على وجود كل ما يمدى أفق الرئيات .

عندما وصل العلم إلى هذا الحد من الغرور فأعلن أنه لا يؤمن إلا بما يخضع
للمشرط والنظار والبوتقة ، وعندما زعم أن هذا وحده هو الوجود ، وأنه يحدد
منصفاً كل ما عدا ذلك . وبالإجمال عندما أخذ يهذى بهذه الأوهام ، عند هذا
فقط ، يقطب له القرآن حاجبيه ويعلن سخطه عليه مادام مصراً على أن يركب
رأسه إلى هذا الحد، ولكنه مستعد في كل لحظة أن يمد نحوه يد الرضى والصدقة،
إذا ترك الشطط وتخلّى عن الغرور وعاد إلى الاعتدال . وذلك أمر طبيعي ، لأن
الإسلام دين وروح وبدن وعقيدة ومقولات ومحسات ، وشريعة ومعنويات
وماديات، ومبدأ مجردات ومتحيزات . ومن تعاليمه الأساسية : أن لكل نوع
من الموجودات طبيعة خاصة تستلزم في دراسته نهجاً خاصاً يلائمه ، ويتطابق مع
طبيعته . وهو لهذا موقن أشد الإيقان أن هذا المنحى هو العلم الصحيح الرشيد
المعتدل النقي من كل إفراط وتفريط .

على أنه مما يسترعى الانتباه هنا أن ن سجل — قبل مغادرة هذه النقطة —
أن عدداً لا يستهان به من علماء الغرب قد تنبهوا إلى هذه الأخطاء الجسيمة من
جانب العلم وآمنوا بخطورتها فجعلوا يحملون عليها حملات شعواء ، وأخذوا
يتشائمون لما يتوقعونه من النتائج الضارة الناجمة عن هذا المسلك أو عما يدعوونه
إلى إبعاده . وهم الآن يحاولون أن يبرزوا للعيان « إفلاس العلم » في قيامه بالتزاماته
التي تعهد بها من إيضاح اتساقات الطبيعة وانسجاماتها وتحقيق السعادة
للإنسانية . وكان من شأن هذا الإفلاس أن يحد من غروره وطغيانه ببعض
الشيء . وتلك حركة روحية بدأت تنفض عن الإنسانية غبار هذه الحسية التي
لا تشرفها ولا تتفق مع طبيعتها السامية التي هي إحدى علائق عالم الخلود
بـ العالم الفناء .

الفصل السابع

المعارف الإغريقية

وكيف انزلت إلى العالم الإسلامي

تقديم :

مما لا سبيل إلى الشك فيه أن جانباً كبيراً من الفكر الفلسفي في العصور الوسيطة في الشرق والغرب قد تحدد عن طريق الفتح الإسلامي ، إذ يعرف المثقفون كيف أن ذلك الفتح في مدى قرن من الزمان ، أي منذ حوالي سنة ٦٣٥ إلى حوالي سنة ٧٥٠ قد امتدت واتسعت رقعته بصورة يخطف بريقها الأبصار فزحف شرقاً إلى حدود الصين غارباً أصقاع سوريا وفارس وشمال الهند ، وغرباً على شاطئ البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلنطي حيث فتح مصر وشمال أفريقيا وإسبانيا وجنوب فرنسا وجنوب إيطاليا والجزر الإغريقية . وقد حمل معه إلى تلك البلاد المفتوحة دينه ولغته اللذين ظلا سائدين في رقعة لا تغيب عنها الشمس في الكرة الأرضية .

ولما كان من بين البلاد التي ساد فيها الإسلام ولغته بلاد ذوات ثقافات شرقية عريقة كالمند وفارس ، وذوات معارف هيلينية مجيدة كسوريا ومصر اللتين شاهد التاريخ في ربوعهما طوائف من أعلام الفلاسفة والمفلسفين يشرحون ويوجهون فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

وليس هذا فحسب بل إن المفكرين الذين اعتنقوا الإسلام وكتبوا بلغته ، قد وجدوا على اختلاف أجناسهم في تلك الأصقاع حقولا خصبة لتأملاتهم ،

ومشكلات أساسية لتفكيراتهم انتهت إلى حلول مرضية ، كما ألفوا ميادين واسعة في المنتجات الإغريقية التي طفق المسيحيون منذ القرن السادس يترجمونها إلى السريانية والعربية . وكان لها أعمق الأثر وأبعده في الفكر العربي الإسلامي ، بل في الثقافة الإسلامية بأدق معاني هذه الكلفة وأوسعها وأشدها شمولاً وإحاطة .

لهذا كله لم يكن من الممكن ألبتة محاولة أية دراسة للفكر الإسلامي قبل الإلمام الشامل المتعمق بجميع هذه الفلسفات أو تلك المنابع الأساسية .

كيف بدأ تأثير الفلسفة الإغريقية

في الفكر الإسلامي

تلاً في تاريخ الإنسانية عصر ملك على القدماء مشاعرهم وأحاسيسهم ، ولا يزال يأخذ بمجامع قلوب المحدثين إلى اليوم . ونعني به العصر الهيليني الذي يدهوه « جومبيرز » « بالمعجزة الإغريقية » . وفي الحق أن تلك الأصقاع الممتازة قد أفاضت في عصورها الذهبية على الإنسانية مدحاً من أنوار العلم وأضواء المعرفة ، ونضوج العقل ، ومتانة الفكر ، ورصانة الرأي ، وخصوبة الخيال ، والمقدرة على الإحاطة بالمعاني ، والتفنن في صوغ المباني ، والبراعة في الإلقاء ، وامتلاك ناصية حسن الأداء ، ومراعاة البلاغة في جميع الأقوال ، والعناية في كل المواضع بمقتضيات الأحوال . ولهذا يعتقد الخاصة من العلماء الأوروبيين اعتقاداً راسخاً أن الإغريق هم أساتذة العالم الحديث في كل ماله مساس بالأمور العقلية والفنية ، بل إن كثيراً من العلوم الطبيعية التي بلغت في العصر الراهن شأواً بعيداً يرجع الفضل في تأسيسها إلى الإغريق . وليس هذا الاعتراف من جانب العلماء المحدثين سوى حقيقة قاطعة لا يرتاب فيها أي مثقف تزيه . وإذا كان هذا الاعتراف أحد الواجبات غيرنا من الأمم ، فإنه بالنسبة إلينا ينبغي أن يكون من أقدس الواجبات لأننا إذا نظرنا إلى النهضة العربية ألقينا ترجمة الآراء والنظريات الإغريقية ثانياً

عواملها الأساسية الهامة ، إذ أن العامل الأول هو القرآن كما قدمنا وكما سيجب .
ذلك مفصلا في مواضعه .

ولا ريب أن نظرة فاحصة يلقيها التأمل على الأوصاف التي حفظتها لنا كتب
التاريخ الثقافي عن مكتبات : بغداد والقاهرة وقرطبة ، وما كانت تحتويه من
مئات المجلدات في الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة : الإلهي والرياضي والطبيعي .
وفي الفلسفة العملية كذلك بأقسامها الثلاثة : الأخلاق ، وعلائق الأسرة ،
والسياسة ، وما كتب في ذلك من مطولات الكتب فيما وراء الطبيعة عن الألوهية
والعقل المدبر والنفس الكلية ثم عن العقول والنفوس البشرية .

وفي الرياضة عن الأفلاك ، وهل تدار بعقول خارجية أو بعقول ونفوس
خلقية داخلية ، ثم عن الحساب والهندسة والموسيقا . وفي علم النفس عن القوى
والملكات والغرائز والعادات .

وفي الطبيعة عن الكيمياء والتشريح والطب . وفي الأخلاق عن الخير والشر ،
والفضيلة والرياسة والسعادة ، والضمير والخلق .

وفي علائق الأسرة عن معاملة الآباء والأمهات ، والإخوة والأخوات والزوجة
والأبناء والخدم . وفي السياسة عن أنواع الأنظمة وما يصلح منها لسعادة الشعوب ،
ثم عن كيفية تكوين الممالك أو المدن الفاضلة التي هي الرمز الأعلى للإنسانية ..
وفي المنطق قبل كل ذلك عن الفرد والمركب ، والجزئي والكل ، والتصور
والتصديق ، والقضية والقياس ، والاستقراء والبرهان ، والحجة الإقناعية
والخطابية والسوفسطائية .

أقول : إن نظرة فاحصة فيما ترجمه العرب عن الإغريق في هذه الشؤون
كلها ، وما أنشأوه إنشاء بعد تثقفهم بالمعارف الإغريقية توضح صحة ما ندعيه من
أن أفضال الإغريق على هذه النهضة العربية غير قابل للجحود .

انتشر التأثير الإغريقي بديا عن طريق الترجمة الأولى التي قام بها المسيحيون من الإغريقية إلى السريانية قبل الإسلام ، وقد شمت طليعة هذه الترجمة أول الأمر من مدرسة « ايديس » الفلسفية الشهيرة التي كانت مزهرة فيما بين سنتي ٤٣١ و ٤٨٩ . ثم من أديرة سوريا . وأخيراً من مدرسة قينيسرين على شاطئ الفرات ، في القرن السابع حيث ترجم العلماء كتاب المنطق « الأورجانون » لأرسطو ، ورسالة العلل المعزوة إليه زيفاً ، ومنتجات جالينوس .

أما عهد الترجمة الإسلامية فقد بدأ في أواخر عصر الدولة الأموية ، ثم أخذ يقوى حتى بلغ الأوج في عهد الدولة العباسية . ومنشأ تلك النهضة الساطعة أن المسلمين — متأثرين بمبادئ دينهم التي تدفع إلى العلم دفعا قويا — قد آمنوا منذ فجر الإسلام بأن أخلد الدول وأبقاها على الدهر ، هو ما أسس على دعائم المعرفة ، فهبوا يعملون على تحقيق هذه المبادئ في إيمان قوى وحرارة منقطعة النظير ، وجعلوا ينفقون المال في هذه السبيل رخيصة هينا . ومن ثم فإن الدافع للثبوت في كتب التاريخ ، والمعتقد في جميع البيئات العربية هو أن صلة الأمة الإسلامية بالفلسفة لا تصعد على سلم الماضي أكثر من أواخر العصر الأموي ، حيث بدىء في الترجمة إلى العربية . وبالتالي تكون مدينة بوثبتها الثانية للترجمة وحدها ، ولكن هذا غير صحيح ، لأننا نعلم أن الفلسفة الإغريقية كانت منتشرة في الشرق كله قبل الإسلام بأكثر من خمسة قرون ، وأنها ظلت تدرس بعد ظهوره حتى في مدارس البلاد التي خضعت لرايته . وبهذا يحدثنا المسعودي فيقرر أن مقر المعرفة البشرية قد نقل من أثينا إلى الاسكندرية وروما ثم اختصت به الاسكندرية ، فظل بها حتى انتقل منها في عهد عمر بن عبد العزيز إلى انطاكياء ثم غادرها في عهد المتوكل إلى حران^(١) .

كان ممثلو الفلسفة في ذلك العهد وحملة رسالتها إلى الإنسانية — قس

(١) انظر كتاب التنبيه والإشراف للمسعودي .

إرادتهم - هم المسيحيون ولا سيما السريان الذين كانت لهم الغلبة العقلية في الأصقاع التي ظهر فيها الإسلام . ومن أبرز مميزات هذا النشاط العقلي عند السريان حركة الترجمة عن الإغريقية التي كانت موضع عناية في جميع المدارس السريانية ولا سيما مدرسة « إيديس »^(١) التي اشتهرت بحرية الفكر واتسع صدرها لآراء النساطرة التي شاكت المسيحيين « الأورتودوكس » وحملت الأمبراطور زينون على إغلاقها في سنة ٤٨٩ . وعلى أثر ذلك الاضطهاد ارتحل أساتذتها وتلاميذها إلى بلاد فارس . ومن هذه المدارس أيضاً ذلك المعهد الذي أسسه « كسرى أنوشروان » في سنة ٥٣٠ والذي ظل إلى عهد الدولة العباسية ، وكانت له اليد الطولى في تقوية الترجمة من الإغريقية إلى السريانية وخصوصاً مؤلفات أرسطو أما في سوريا نفسها فقد استمرت حركة الترجمة في الأديرة النسطورية بطرق قوية . ولم تكن هذه النهضة مقصورة على الترجمة وحدها ، بل كانت مصحوبة بشرح هذه الآراء المترجمة وتلخيصها وتدريسها في جميع تلك المدارس . فإذا أضفنا إلى ذلك أن العرب لم يكونوا محصورين في جزيرتهم ، وإنما كانوا على صلة وثيقة بجيرانهم المسيحيين الذين كانت الفلسفة الإغريقية منتشرة بينهم كتلك الممالك العربية الصغيرة التي كانت خاضعة للفرس أو البيزنطيين . والتي كان مالديها من معارف مسيحية مختلطة بالآراء الفلسفية ، وكمملكة اليمن ومملكة الحيرة اللتين كانتا مشتملتين على كثير من العناصر المسيحية المزوجة بالفلسفة . وليس هذا فحسب ، بل إن بعض القبائل العربية قد ارتحلت إلى سوريا وفازت بالسيادة عليها كالتنوخيين والغسانيين الذين ظلت ولايتهم قائمة على سوريا حتى اكتسحها الإسلام حين فتح تلك البلاد ، إذا أضفنا هذا إلى كل ما تقدم تبين لنا كيف كانت الفلسفة الإغريقية ذاتة في عصر ظهور الإسلام ، وكيف وجدها العرب عند أبناء أعمامهم من الآراميين فتلقفوها في سهولة منذ الصدر الأول للإسلام ولو عن طريق القول الشفهية التي تؤثر في الأمم أضعاف

(١) تقع في شمال حران .

تأثير المؤلفات الجافة المعقدة . والآن إليك كيف انزلت الفلسفة المدونة إلى البيئات العربية .

أسباب الترجمة :

إذا استطلعنا آراء الكتب العربية في الأسباب التي حملت العرب على ترجمة الفلسفة لم نلف بين صفحاتها إلا خرافات مضحكة ترجع هذه النهضة العظيمة إلى أسباب أسطورية مصنوعة تحمل في طياتها عنصر بطلانها وسخفها وآية جهل صانعها بتاريخ الحركة العقلية عند المسلمين . ومجملها أن المأمون قد رأى أرسطو في منامه وتحدث إليه في بعض الآراء الفلسفية فأعجب به إعجاباً دفعه إلى الأمر بترجمة الإنتاج الإغريقي لا أكثر ولا أقل . وأول ما تحمل هذه الخرافة في طياتها من أباطيل تاريخية هو أن الترجمة لم تبدأ إلا في عهد المأمون على حين أنها في ذلك العهد كانت قد أخذت تعمل عملها . أما الحامل على صنع هذه الخرافة ، فهو أن من طبائع عقليات القدماء — كما يلاحظ المستشرقون — إسناد كل ما يهرع أعينهم ولا يفهمون منشأه إلى أثر القوة الخفية . فإذا رأى أحد البدائيين مثلاً شجرة خضراء في الصحراء ولم يستطع تعليل اخضرارها نسبه إلى إله من آلهته . وإذا رأى الشخص الخرافي المحدث على هذه الصورة ، عزا اخضرارها إلى قدس أو إلى ولي . فلما بهرت يقظة بغداد أعين الأدباء والمؤرخين العرب ولم يعرفوا العملة الحاملة بادرُوا بعزوها إلى رؤيا المأمون ، ولكن نهضات الأمم لاتقع عفواً ولا تنشأ من أحلام ، وإنما هي ظواهر اجتماعية تقدمتها عوامل تضافرت على وجودها الذي كان تحققه المحتوم إحدى السنن الكونية التي لا مناص من بروزها في الوقت الذي برزت فيه .

ونحن إذا تعقبنا هذه العوامل التي تكاثفت على ترجمة الفلسفة إلى العربية ألفينا مبادئها ترجع إلى عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فهو — فيما عرف التاريخ — أول من استخدم الفنيين من الأجانب في إدخال صناعاتهم في البيئات

الإسلامية حين أمر بالانتفاع بمواهب أبي لؤلؤة المجوسى وغيره من ذوى الكفايات . وقد تضاعف هذا التقدير من جانب خلفاء المسلمين لذوى المواهب فى الصناعة والإدارة ، والطب والعلوم من المسيحيين والمجوس فقربوهم من مجالسهم وغمروهم فى نعمهم ، وولوهم بعض الشؤون الهامة فى الدولة . فعاوية بن أبى سفيان رأى من الحكمة أن يترك مقاليد بعض البلاد التى افتتحها فى أيدي حكامها القدماء من المسيحيين بعد أن أخضع بلادهم للراية الإسلامية . ولما سئل : لم لم يول عليها حكاماً مسلمين وهم أولى بذلك ؟ أجاب بأن صالح تلك البلاد ، وصالح الدولة الإسلامية يقضيان بتولية المسيحيين لأنهم أحق فى السياسة ، وأقدر على إدارة الحكم . وقد تبعه فى هذه السنة من أتوا بعده من خلفاء بنى أمية ، وليس هذا فحسب ، بل إنهم استخدموا ذوى الكفايات من المسيحيين فى أخص أعمالهم السياسية وأدقها مثل : سرجيوس منصور سيرجون الرومى ، الذى كان كاتم أسرار أربعة من خلفاء بنى أمية وهم : معاوية الأول ، ويزيد ، ومعاوية الثانى ، وعبد الملك . أما الأطباء الذين وضع الخلفاء الأولون حياتهم بين أيديهم فقد كانوا جميعاً من اليهود أو المسيحيين .

ولم يكن حظ العلم والفلسفة ورجالها لدى أولئك الخلفاء بأقل من حظ الصناعة والفن والإدارة والطب ، فقد احتضن الخلفاء العلماء والفكرين وأخذوا ينتفعون بمعارفهم ومواهبهم منذ أواخر عهد الدولة الأموية ثم بما ذلك فى عهد العباسيين نمواً كان له أثره الباهر الذى سنراه فيما بعد . وإذن ، فهذه الأسباب نشأت فكرة الترجمة ، وعن طريق تقدير الخلفاء المتتابع المؤسس بعضه على بعض ، وجدت هذه الحركة الباهرة ولم تنشأ عن رؤيا المأمون كما زعمت الأسطورة السابقة . على أن صاحب كشف الظنون كان أكثر تعقلاً من أولئك المؤلفين الخرافيين الذين عزوا الترجمة إلى رؤيا المأمون ، فقرر أن المشرفين على الحركة العقلية الإسلامية قد تنبهوا إلى علوم الأجانب منذ صدر الإسلام ، ولكنهم أشفقوا على دينهم — وكان لا يزال ناشئاً — من أن يتأثر بما عسى أن يكون فى تلك

العلوم من شبه . فلما رسخ سلطان الإسلام وثبتت عقيدة الأمة ، أباح المسئولون مزاوله تلك العلوم ، وعنوا بتشجيعها ونشرها . وكان أول العاملين على هذا التشجيع في رأيه أبو جعفر المنصور . وهاك نص عبارته في هذا :

« فكانت العرب في صدر الإسلام لا تمتنى بشيء من العلوم غير لغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس طرا إليها ، وذلك منهم صونا لقواعد الإسلام وعقائد أهله عن تطرق الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ والإحكام حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد . ولما ظهر آل العباس كان أول من عنى منهم بالعلوم ، الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور ، وكان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه مقدما في علم الفلسفة . وخاصة في النجوم ، محبا لأهلها ، ثم لما أفضت الخلافة إلى السابع عبد الله المأمون ابن الرشيد ، تم ما بدأ به جده ، فأقبل على طلب العلم في مواضعه ، واستخرجه من معادنه ، بقوة نفسه الشريفة ، وعلو همته المنيفة ، فداخل ملوك الروم وسألهم وصلة ما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو ، وبقراط وجالينوس ، وإقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم ، وأحضر لها مهرة المترجمين فترجموا له على غاية ما أمكن ، ثم كلف الناس قراءتها ورغبهم في تعلمها إذ المقصود من المنع هو إحكام قواعد الإسلام ، ورسوخ عقائد الأنام ، وقد حصل وانقضى ، على أن أكثرها مما لا تعلق له بالديانات ، فنفقت له سوق العلوم ، وقامت دولة الحكمة في عصره ، وكذلك سائر الفنون ، فأتقن جماعة من ذوى الفهم في أيامه كثيراً من الفلسفة ، ومهدوا أصول الأدب ، وثبتوا منهاج الطلب^(١) . هذا هو رأى صاحب كشف الظنون في سبب بدء الترجمة ، وهو رأى لا بأس به إذا قيس برأى القفطى وابن النديم . ومهما يكن من الأمر ، فلم تكن هذه الترجمة مقصورة على المنتجات الإفريقية ، بل تناولت إلى جانبها المؤلفات الهندية والفارسية

(١) انظر صفحة ٢٨ ، ٣٢ من الجزء الاول من كتاب « كشف الظنون »

والسريانية والعبرية . وإليك كيف بدأت حركة الترجمة الرسمية وكيف
تمت :

بدىء في الترجمة بوساطة السريانيين في اواخر الدولة الأموية ، وهذه الترجمة وإن كانت قد بدأت قليلة وضعيفة إلا أنها اوجدت في النفوس شيئاً من الشغف بالفلسفة والمعارف الأجنبية أخذ ينمو ويزداد شيئاً فشيئاً حتى هيا الأكرية الغالبة من المتأدين لقبول تلك الآراء الجديدة والمض عليها بالتواجد .

ولما استولى بنو العباس على زمام الملك واستقر لهم الأمر ، شرع ابو جعفر المنصور بمشورة وزرائه من الفرس في الترجمة . وإذ كان هذا الخليفة عالماً مفطوراً على الميل إلى الفلسفة من ناحية ، ورأى من ناحية أخرى أن أعظم الممالك وأجلها وأخلدها ما قام على أسس العلم ودعائم المعرفة ، فقد أجزل العطاء للعلماء والترجين وقربهم من مجلسه وشجعهم بالاحترام والإجلال على السير في خططهم . وكانت هذه سنة حسنة سرت فيمن أتى بعده من الخلفاء ، فنجم عنها تضاعف حركة النقل وزيادة الإنتاج في الترجمة والشرح والتعليق إلى أن بلغت هذه الحركة أوجها في عهد الخليفة المأمون .

كانت أنظار الخلفاء في أول عصر النهضة متجهة إلى المؤلفات الهندية والفارسية أكثر من غيرها ، فأمر أبو جعفر أول الأمر بترجمة عدد من هذه الكتب ثم اتسع نطاق الحركة فشملت غيرها من منتجات الإغريق والسريان والعبرانيين . وإليك أشهر هؤلاء المترجمة وأهم ما ترجموه من مؤلفات :

ترجمة العهد الأول :

(١) ابن المقفع : هو من اصل فارسي عاش في البصرة ، وكان من أذكي أهل زمانه ذهنًا وأغزرهم علماً . وحوالي سنة ١٤٠ ظهرت نزعة نحو العلويين ، فجلبت عليه نقمة المنصور فقتله . أما مترجماته فأهمها كتاب « الأرمنياس »

لأرسطو وكتب مانيس وابن دميان^(١) ومرقيون وكليلة ودمنة ، وآداب الملوك .

(٢) الفزارى الفلكي : ولا يعرف عنه أكثر من أنه ترجم كتاب « سند وهند » الذى أحضره أحد الهنود إلى قصر المنصور فى سنة ١٥٦ فحاز رضاه وإعجابه فأمر الفزارى بترجمته وقد كان هذا الكتاب فيما بعد مبعث إلهام الفلكى الشهير محمد بن موسى الخوارزمى .

هذان هما المترجمان اللذان عرف اسمهما فى عهد المنصور من بين الترجمة الذين أطلق عليهم اسم ترجمة العهد الأول والذين فقدت أسماؤهم وإن بقى كثير من مترجماتهم مثل « الماحيست » لبطليموس و « مبادئ أوكلديس » وبعض كتب أرسطو المنطقية وكتب أخرى إغريقية وبيزنطية وفارسية وسريانية .

ترجمة العهد الثانى :

كان المأمون أعظم مثل فى العناية بالترجمة بعد أبى جعفر ، لأن السبيل مفتحة موهبة عقلية عظيمة ضاعف بناءها بشغفه بالمعرفة ووفرة اطلاعه وغرامه بالجدل ، وشموه باللذة فى حضرة العلماء والباحثين ، فحداه كل هذا إلى تشجيع حركة النقل ، وبذل المال هيناً فى سبيلها ، فنجم عن ذلك اطراد نمو النهضة العلمية فى بغداد حتى بلغت غايتها فى عهده حين أنشأ معهد الفخيم المعروف فى التاريخ باسم « دار الحكمة » والذى كان غرة المجد فى جبين الدولة العباسية كلها . وإليك أشهر الترجمة الذين ساهموا بمجهوداتهم بأمر المأمون فى بناء هذا الفخر الخالد .

(١) حنين بن إسحاق : ولد بالحيرة من أسرة نسطورية ، وكان والده

(١) ابن دميان هو المعروف عند الفرنجة باسم « باردسان » وهو مؤسس الأدب السريانى الراقى بمدينة « إيديس » وكان من هراطقة المسيحيين وقد تأثرت به آراء العصور الوسيطة الشرقية تأثراً قوياً .

صيدلياً . ولما شب ذهب إلى بغداد فتلقى فيها الطب على يد أحد مشاهير الأطباء .
وإذ كان كثير الأسئلة ، فقد تضايق منه أستاذه وصمم على أن لا يجيبه على أى سؤال ،
فلم يسمعه إلا أن يغادر بغداد إلى « بيزانطا » فأقام فيها عامين تعلم أثناءها اللغة
الإغريقية حتى أتقنها . وقد حصل إبان دراسته على مجموعة من الكتب العلمية
وعلى إثر إتمامه هذه الدراسة عاد إلى بغداد ثم ارتحل بعد ذلك إلى بلاد فارس ثم
إلى البصرة . وهناك أتقن العربية ثم انتهى به المطاف إلى بغداد . وفيها سطمت
شهرته حتى أن عدداً من العلماء المسنين كانوا ينتحبون أمام معارفه إجلالاً
وهو لا يزال في طليعة الشباب . وفي هذه الأثناء ترامت أنباء عبقريته وعلمه إلى
المأمون فاستقدمه إليه ، فألفاه جديراً بذلك الرنين الذي يرتفع حوله ، فعينه مديراً
لدار الحكمة وكانت سنة ثلاثاً وعشرين سنة ، فضاعف هذا التقدير نشاطه
وساعد على بروز مواهبه ، فأثى في الترجمة بالعجب العاجب ، وليس هذا فحسب ،
بل إن قدرته في الطب لم تكن تقل عن عبقريته في الترجمة . وقد عرف المتوكل
عنه هذا ، فأراد أن يتخذ طيبه الخالص ، ولكن الحكمة حتمت عليه أن
يختبره قبل أن يأمنه على حياته ، فعرض عليه خمسين ألف درهم إذا هداه إلى سم
قاتل ، وأخبره أنه يريد هذا السم ليتخلص به من بعض أعدائه فرفض ، فأدخله
السجن ، ثم ساومه فلم يعدل عن خطته . فلما رأى المتوكل تصميمه أمر بإخراجه .
ثم سأله عن السبب في عناده هذا ، فأجاب قائلاً : إن هناك سببين حالاً بيني وبين
تنفيذ رغباتك : أولهما الدين ، وثانيهما الفن ، لأن الأول يأمر بالإحسان إلى
الأعداء ، والثاني غايته تقع الإنسانية لا الجرائم ، فلم يسع المتوكل بإزاء هذا
الجواب إلا أن يغمره بنعمه ويتخذ طيباً له .

كان حنين يدين بآراء في المسيحية لا تتفق مع آراء العامة من أهل دينه ،
وكانت هذه الآراء سبب هلاكه . ومجمل ذلك أنه ضمه وجماعة من المسيحيين
مجلس فرأى صورة المسيح وأمامها . صباح فقال لصاحب المنزل لم هذا التبذير في
الزيت وأنت تعلم أن هذه ليست إلا صورة ؟ وكان في هذا المجلس جماعة من
حساده ومبغضيه ، فقال أحدهم : إذا كنت ترى أن هذه الصورة لا تستحق .

الإجلال فابصق عليها ، فابصق عليها ، فانتهر هؤلاء الحامدون الفرسة وأبلغوا الخليفة المعتمد ، فلم يسمعه إلا أن يسلمه إلى إخوانه في الدين ، ولكن هؤلاء لم يستطيعوا في الظاهر إلا أن يحكموا بإدائته وطرده من حظيرة الكنيسة ، غير أنه وجد في اليوم التالي ميتاً في حجرته . ويرجح المؤرخون أنه مات مسموماً . وكان ذلك في سنة ٢٦٠ هـ .

أ. مترجماته فأهمها ما يأتي :-

ترجم إلى العربية « الجمهورية » و « النواميس » و « طيباوس » لأفلاطون . و « المقولات » و « الأخلاق » و « الطبيعة لأرسطو » وشرح تيمستئوس على ما وراء الطبيعة ، ومجموعة عظيمة من الكتب الطبية والعلمية لبقرات وجالينوس وأركيميديس وأبولونيوس . وترجم التوراة عن الترجمة السبعينية الإغريقية وترجم إلى السريانية كتاب « العبارة » وقسمها من « التحليلات » وكتاب « النفس » والمقالة الحادية عشرة من ما وراء الطبيعة لأرسطو « وإيساغوجي » لفرغوريوس ، وبعض شروح فلسفية ومؤلفات لبقرات و « جالينوس » .

(٢) إسحاق بن حنين : كان تلميذاً لوالده وقد ذاع صيته بعد وفاة حنين . وقد توفي في سنة ٢٩٨ أو سنة ٢٩٩ . أما مترجماته فأهمها كتاب (السوفسطائي) لأفلاطون وما وراء الطبيعة ، والنفس ، والعبارة ، والكون والفساد ، لأرسطو ، وشروح الاسكندر الأفروديزي وتيمستئوس ، وأمونيوس .

(٣) حبش الأسم : وهو ابن أخت حنين ، وقد برع في الترجمة كسابقه ، ولكننا لم نثر على مترجمات مذيلة باسمه خاصة . ويظهر أن عمله كان في أكثر الأحيان مقصوراً على مساعدة خاله حنين وابنه إسحاق فيما يترجمانه .

(٤) يحيى بن البطريق : كان من موالى المأمون ثم اشتغل بالترجمة حتى نبغ فيها نبوغاً يسمح له بأن يكون في الصف الثالث بعد حنين وإسحاق .

وإن كان تقدم عليهما في الزمن ، إذ توفي حوالي سنة ٢٠٠ وقد ترجم إلى العربية كتاب « طيماوس » لأرسطو . وقد أصلح هذا الأخير حنين . ويقال أيضاً إنه ترجم كتاب « السياسة » .

(٥) ابن ناعمة : هو عبد المسيح بن عبد الله ولد بمدينة حمص ثم تنقل بالثقافة الإسلامية . ولما ذاع صيته انحرف في سلك المترجمين ، فنقل إلى اللغة العربية شرح يحيى النحوى على الكتب الأربعة الأخيرة من الطبيعة لأرسطو ، وكتاب سوفسطيقا ، وإلهيات أرسطو كما أثبتها فرغوريوس .

(٦) قسطن بن لوقا : ولد في بعلبك . ولما شب ارتحل إلى إغريقيا حيث درس اللغة الإغريقية وجمع عدداً كبيراً من الكتب ثم عاد إلى بغداد فذاعت شهرته فألحقه القاطنون بأمر الحركة العقلية بسلك المترجمين . وكان إزهاره في عهد الخليفة المعتصم ، إذ ترجم كتاب « آراء الفلاسفة في الطبيعة » و « بلوتارخوس » وكثيراً من الكتب الإغريقية الأخرى .

ترجمة العهد الثالث :

(١) أبو بشر متى بن يونس : هو نسطورى تلقى العلم على بعض رهبانسة . اليعقوبيين ثم قر قراره في بغداد ، وفيها عرف الفارابى فكان أستاذه وصديقه ثم توفي بها في سنة ٣٢٨ هـ . وقد ترجم من السريانية إلى العربية كتب « التحليلات الثانية » والشعر ، وشرح الأفروديسى على « الكون والفساد » وشرح تيمستيموس على الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة ، ثم كتب شرحاً على « المقولات » و « إيساغوجى » لفرغوريوس .

(٢) يحيى بن عدى : هو يعقوبى درس العلم على الفارابى ، واشتهر بالقبوغ . في الجدل ، ثم توفي في سنة ٣٦٤ . وقد ترجم المقولات مع شرحها للاسكندر الأفروديسى . وكذلك ترجم « ما بعد الطبيعة » والسوفسطيقا لأرسطو ،

و « النواميس » و « طيموس » لأفلاطون . وكتاباً في الأخلاق لتيوفراست
رئيس المشائين بعد أرسطو . وقد هذب كثيراً من الكتب التي نقلها
انسابقون .

(٣) أبو على عيسى بن زرعة : هو يعقوبى ، وكان معاصراً لابن سينا . وقد
توفى في سنة ٣٩٨ هـ وقد ترجم عن السريانية إلى العربية : المقولات والسوفسطيكا
و « تاريخ الحيوان » ثم كتب تحليلات وتعليقات على بعض كتب أرسطو وعلى
« إيساغوجى » لفرغوريوس .

(٤) الكندى : (٥) الفارابى : قد عد مؤرخو الحركة العقلية
هذين الفيلسوفين ضمن المترجمين وقرروا أنهما وعدداً آخر معهما من الترجمة
المسلمين قد فاقوا ترجمة المسيحيين بإجادتهم وإتقانهم . ونحن نرتاب في هذه
الدعوى بإزاء من عدا الكندى والفارابى من ترجمة المسلمين ، ونعتقد أن العصبية
هى التى حملت أولئك المؤرخين على مخالفة الحقيقة . أما هذان الفيلسوفان فوجدما
فى تفكيرهما القوى ، وآرائهما الفلسفية لا فى تفوقهما فى الترجمة .

فلسفة المترجمين :

لم يكن مترجمو العرب مجرد نقلة حملوا تراث الأمم القديمة إلى عصرهم
لا أكثر ولا أقل كما يزعم المتحاملون ، وإنما كانوا أصحاب آراء خاصة ،
وأفكار مستقلة ، واستنباطات حرة ، وترجيحات مستقيمة من شأنها أن تدرجهم
فى عداد المفلسين .

أما ما يأخذه عليهم خصوم العربية من أنهم لم يتقدموا مذاهب فلسفية جديدة
فإنه حق ولكن له أسباباً ذكرها مؤرخو الفلسفة نوجزها فيما يلى :

١ — إن الأكثرية الساحقة من هؤلاء الترجمة كانت مسيحية خاضعة
للعالم الإنجيل والكنيسة التى كانت قد وصلت إلى حد بعيد فى اضطهاد الفكر

الإنسانى وخصره فى دائرة ضيقة لا يتمدها ، فتأثر الترجمون المسيحيون بهذا الضغط ولم يستطيعوا أن يطلقوا أذهانهم أعنة التفكير الحر فى ميادين الفلسفة الابتداعية .

٢ — إن أكثرهم كان يشتغل بالطب كمهنة أساسية ، وأما الفلسفة فلم تكن إلا ثانوية ، فماتهم هذا الاعتبار عن الإبداع فيها .

٣ — إنهم — فيما يرى بعض الباحثين — كانوا جميعاً فى خدمة الخلفاء والأسراء ، وإن هؤلاء كانوا يملقون الجامدين من الفقهاء والعامة فلم يكن يرضيهم أن يطلق الترجمون الأعنة لأفكارهم فتسير بحرية قد تشوك أولئك الجامدين والمتعصبين من المسلمين . ونحن لا نستطيع أن نوافق على هذا السبب الأخير ، لأن العقيدة الإسلامية الخالصة من الخرافات لا تجزع من الفلسفة الصحيحة ولا تضطرب من صولتها ، بل لا تصطدم معها ألبتة . وإذن ، فلم يكن الخلفاء فى حاجة إلى الملحق أو إلى الاسترضاء . وفوق ذلك فإن أجلاء الخلفاء كالأصور والمهدى والرشيدو المأمون كانوا أكبر من أن يملقوا العامة بتأييد ما يعتقدون أنه باطل ، وهدم ما يؤمنون بأنه حق ونور .

ومهما يكن من الأمر ، فإن ترجمة العرب لم يدعوا مذاهب مستقلة ، وإن كانوا قد رزوا فيما عدا ذلك تبرزاً يستوجب الاحترام والإجلال ، فإنهم — فوق فهمهم هذه الفلسفة الإغريقية وهضمهم إياها واستنباطاتهم منها — كانوا أمناء مخلصين فى عملهم إلى أعلى مراتب الأمانة والإخلاص . وكانوا متقنين إلى حد الدقة والوسوسة . وقد لفتت تراثهم وإتقانهم فى الترجمة أنظار الباحثين القدماء منهم والمحدثين . وإليك ما يقوله الأستاذ « مانك » فى هذا الشأن .

« إن نظرة واحدة على أحد الكتب النفيسة المخطوطة الموجودة فى باريس من مترجمات العرب لتقننا بأن العرب كان لديهم مترجمات مؤداة على أرق درجات الضبط الموسوس ، وأن المؤلفين الغربيين الذين عاملوا العرب — دون أن

يعرفوهم - معاملة البرابرة كما فعل « بروكير » كانوا على خطأ عميق ، لأن هؤلاء المؤلفين قد بنوا أحكامهم على أسس ترجحات لاتينية رديئة ليست مأخوذة من العربية بل مقتبسة من الترجحات العبرية التي صنعت في المغرب^(١) .

أثر الترجمة إلى العربية :

لم تكد المنتجات الأجنبية تذاع بين المسلمين حتى ظهرت آثارها الفعالة في جميع نواحي حياتهم العقلية ، فيها استناروا ، وعلى أسرارها وقفوا ، وبما فيها من خير تهذبوا وتأدبوا . ولكن بعد أن مزجوها بتماليم دينهم مزجا جعلها سالحة للحياة والخلود . ولم يختص هذا الأثر الفلسفي طائفة من العرب دون طائفة أو يتناول شعبة ويتخط أخرى ، بل شمل جميع الطوائف على اختلاف مناحيها ، وتباين نزعاتها . فكما برز في مؤلفات السكندی والفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن رشد وغيرهم من أعلام الفلاسفة، ظهر كذلك واضحا في رسائل إخوان الصفاء التي ضمت بين دفتيها اسمي أنواع الثقافة في جميع المعارف الإنسانية الموجودة في ذلك العصر من : منطقيات وطبيعيات ورياضيات وما وراء طبيعيات وأخلاقيات ، وأجملت في كل هذا إجمالا لا يسع العالم الباحث في العصر الحديث إلا أن يقف أمامه موقف التجلية والإكبار ، فهو إذ يرى المنطق - وهو ميزان كل بحث ومعيار كل علم - محصورة جزئياته ، موجزة قواعده ، ويرى الطبيعة جادها ونباتها ، وحيوانها وإنسانها ، وعناصرها وأخلاطها ، وأمزجتها وتطوراتها ، وإذ يرى الرياضة حسابها وهندستها وجبرها ، وإذ يرى الفلك بكل جزئياته ، والموسيقى على اختلاف مناحيها ، وإذ يرى ما وراء الطبيعيات وما تبحث فيه من ألوهية

(١) انظر كتاب مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية تأليف س مانك صفحة ٣١٤ .

• ونفس وحياة أخرى ، ثم ما تمت به هذه الألوهية من رفعة وجلال ، وما تقوم به تلك النفس من وظائف واختصاصات وما يقع في هاتيك الحياة الأخرى من جزاءات ومكافئات . وإذا يرى الأخلاق النظرية وما تشمله من فضائل وخيرات . وذنائل وشرور ، وغرائز مثبتة في النفوس البشرية أو في أجسامها الطبيعية . واستعدادات فطرية ، وطواريء تحدث لحلك النفوس بتأثير البيئة أو التربية . أو العرف أو التقاليد ، لا يسهه بإزاء كل هذا إلا أن يحنى الرأس إجلالاً لما وصلت إليه الثقافة الإسلامية في ذلك الحين .

الفصل الثامن

تأثير أفلاطون

زعم عدد من المستشرقين أن العرب لم يعرفوا أفلاطون إلا معرفة سيئة ، بل أنهم لم يعرفوا منه سوى شخصية خرافية هي إلى الوم أقرب منها إلى الخيال فضلا عن الحقيقة الواقعية . والحق أن أولئك المستشرقين معذورون بعض الشيء في هذا الادعاء ، لأن مورخى العرب هم المسئولون عن هذه الصورة المضحكة التى صوروا بها ذلك الحكيم الجليل ، اذ زعم ابن أبى أصيبعة أن أفلاطون كان يحب العزلة والصحراء كثيرا ، ولطالما وجد فيها باكيا منتحبا . وروى القفطى أنه هجر العالم وعاش فى عزلة . وصوره اخوان الصفاء والاسماعيليون والسهروردى . المقتول فى صورة نبي من الأنبياء .

ومن الغريب أن هؤلاء المؤرخين العرب قد ذكروا رحلاته السياسية الهامة التى قام بها إلى صقلية ولم يلفت أنظارهم ذلك التناقض البارز بين الشخصية الأولى التى تقوم برحلات سياسية تهدف إلى تغيير أنظمة الحكم فى الدول ، والشخصية الثانية التى تنهى فى الصحراء باكيا منتحبا متخلصة من جميع مسئوليات الحياة .

ومهما يكن من الأمر ، فإن الحقيقة التى لا قراع فيها هي أن المسلمين قد عرفوا أفلاطون حق المعرفة وترجموا له الكتب التى رأوا أنفسهم فى حاجة إليها ، كما ذكرنا ذلك فى حديثنا عن الترجمة ، بل إن الفارابى فى كتاب « فى الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون والإلهى وأرسطو طاليس » قد عالج فى دراسة عميقة « محاورات فيدون » ، « والجمهورية » وطيمائوس ، والسياسى .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن المسلمين قد تأثروا فى نظرية الخلق بكتاب .

طيمائوس تأثراً شديداً لا يجحده كل من له دراية بالفلسفة الإسلامية . وكذلك تأثروا في السياسة وفي الأنظمة الاجتماعية بمحاورة الجمهورية لأنهم — فيما روى بعض المؤرخين — لم يترجموا سياسة أرسطو لتفوقهم منها بسبب ابتعادها عن روح أنظمتهم . ومن آيات ذلك التأثير أفلاطون كتاب « المدينة الفاضلة » للفارابي الذي لفتت مشابهته محاورة الجمهورية الأنظار إلى حد غير قابل للجحود .

ولكن الذي هو أهم من ذلك كله هو تأثيرهم بآرائه في نظرية المعرفة في عدة نواح من نواحيها كنتاجية معرفة النفس قبل حلولها في البدن ، ونسيانها أثناء الحلول ، وتذكرها بعد مفارقة الجسم . وتعرف هذه النظرية عند العرب باسم نظرية « التذكر » وهي كنظرية « الثلث » من جهة صلاحيتها وحدها لموضوعية المعرفة اليقينية ، ومن جهة احتواء العلم الإلهي إياها قبل خلقه العالم المحس وصوغه الكائنات المادية على نماذجها . وتلك النقطة الهامة قد أعانت العرب على تقريب أرسطو من أفلاطون كما سنرى ذلك فيما بعد حين نعرض لنظرية الوجودات الثلاثة : الحقيقي . والاسمي . والتصوري أو المفهومي .

عرف المسلمون نظرية أفلاطون في النفس عن طريق محاورات : فيديون وطيمائوس والنواميس ، فهي عنده مبدأ الحركة المنظمة المتشعبة مع قوانين العدد ومبدأ الحياة لأنها هي ما يتحرك بذاته ، ومبدأ المعرفة لأنها من الجواهر الثابتة ، وأنها دائماً شبيهة بنفسها ، لأنها من جواهر الثلث « (محاورة فيديون) . وهي في هذا مشتملة على شيء من الألوهية . (فيدروس وطيمائوس) .

ومن ذلك ينتج أنها غير قابلة للفناء ولو على الأقل جانبها الأعلى الذي هو « النفس » أو العقل ، والذي مقره الرأس . بينما أن القوتين الآخرين — وهما الشهوة والغضب المتعلقان بالبدن — تهلكان معه . (النواميس) .

ومن هذا يرى الباحث كيف أن هذه النظرية يمكن أن تتفق في خطوطها الرئيسية مع العقيدة . ومن ثم فإننا نشعر رغم تأثير « رسالة النفس » الأرسطية في

«السيكولوجية العربية» - ثرى في أكثر الأخايين التأثير الأفلاطونى بمحاول أن يصلح ما يمكن إصلاحه مما يحتوية مذهب أرسطو من تفاقر مع العقيدة ، وعلى الأخص ما عكس الخلود الشخصى للنفس ومصيرها . ومن أجل ذلك تنزلق الأساطير الرمزية الأفلاطونية المتعلقة بالنفس إلى البيئة الإسلامية العربية لاسباب الصوفية منها . ومما تنبئ الإشارة إليه هنا أسطورة التذكر الذى هو بالغ الأهمية عند أفلاطون فى نظرية المعرفة على ما سيجىء فى موضعه . يقرر أفلاطون أن النفس كانت قبل حلولها فى الجسم محيطة بهذا العلم كله ثم نسيت على أثر هويها فى المادة . ولكنها لم تفقد كل صلاتها به ، بل بقيت منه أشعة تسطع فيها من حين إلى آخر بوساطة ظلال هذا العلم التى تعاقب أمام الحواس فى الحياة فتذكر النفس بالعلم الغابر كما تذكر البرء ب « سيمياس » صورته .

وأكثر من هذا أن التذكر ليس مقصورا على رؤية الشئ كما هى الحالة فى الصورة وصاحبها ، بل إنه يحدث أيضاً عند مرأى غير الشئ ، وذلك حينما يرى المحب مثلاً قيثاره كانت محبوبته فى زمن غابر تعزف عليها أو على مثيلتها ، أو حينما يرى ملابس تشبه ملابسها أو أى شئ يشبه ما كانت تستعمله ، فإنه فى الحال يتذكرها ويتمثل صورتها فى ذهنه .

وإذن فليس العلم مجهولاً تمام الجهد للنفس حتى يكون البحث مستحيلاً ، وليس متذكراً تمام التذكر حتى يكون البحث عبثاً كما قرر ذلك السوفسطائيون .

ليست نظرية التذكر سبباً فى التحول والأترواء كما يقولون ، وإنما هى على العكس من ذلك خافز قوى يحملنا على البحث الدائب والتأمل المستمر ، لكي نتذكر ما نسيناه ، ونعود إلى السمو الغابر . ولولا لم تثبت نظرية التذكر لثبتت معرفة النفس بأذى ، فبدء عن طريق المحسّات . وقد أبان أفلاطون بطلان هذه النظرية وأثبت أن المحسّات خالية خلوها تماماً من العلم .

بيد أن نظرية التذكر تقتضى ختم القول بسابقة النفس على الجسم ، وقد أكد

أفلاطون صحة هذا الرأي وخطأ كل ما عداه، وبسطه في محاورته « فيدروس » في أسطورة طويلة نكتفي الآن بأن تقتبس منها ما يعيننا في إثبات سابقة النفس على الجسم وكيفية إحاطتها بالعلم فيما وراء حياة البدن . وهالك هذه النبذة الوجيزة :

« في مرج السماء بالقرب من حدود عالمنا توجد عدة مواكب من النفوس تقودها نفوس الآلهة . وفي أوقات معينة تستطيع هذه النفوس أن تشاهد عالم الحقائق أو « عالم المثل » مثل المعرفة في ذاتها والعدالة في ذاتها ، والعفة في ذاتها ، والجمال في ذاته ، ولكن هذه النفوس من ناحية المشاهدة ليست في مرتبة واحدة ، بل بعضها يتمكن من أن يرى كل شيء ، والبعض الآخر يرى أشياء وتغرب عنه أخرى ، وعلى أساس نضيب كل نفس من هذه المشاهد يبنى حظها الأول في حياة الأشباح ، أما حظها الثاني فتعلق بساكنها وأعمالها على الأرض . غير أن هذه النفوس جميعها في أثناء تراجيحها على مشاهدة الحقائق تصادم بعضها بالبعض الآخر فتفقد أجنحتها التي كانت تسمو بها في عالم السماء فتهوى جميعها إلى الأرض ويحل في أجسام بني الإنسان .

ضرورة الهرج

تحاول الفلاسفة القدماء كشف أسرار الكون واتجهت بحوثهم جميعا إلى غاية واحدة وهي معرفة المبدأ الثابت وراء نقاب هذه التغيرات الظاهرية ، فأنهى بكل منهم بحثه إلى نتيجة اطمأن إليها واعتقد أنها الحق المنشود ، فقرر « تاليس » أن هذا المبدأ الثابت هو « الماء » ، وإيقن « أنا » كسپماند روس « بأنه هو « اللامتناهي » ، وأعلن « أبا كسيميتيس » أنه « الهواء » ، وجزم « هيراقليطيس » بأنه « النار » ، وقرر « الفيثاغوريون » أنه « العدد » ، ثم سلك البحث قليلا فاهتدى

« الإيليائيون » إلى أن المبدأ الأول هو « الوجود الثابت » وأنكروا الصيرورة تمام الإنكار .

ولا شك أن جميع هذه النتائج التي انتهت إليها بحوث القدماء خاطئة في رأي أفلاطون . والسبب في خطئها عنده هو أن بحوثهم كانت كلها مادية ، وأن المبدأ الثابت الذي جعلوه هدفاً لرماعهم هو مادي كذلك . وأكبر الشواهد على أن « الإيليائيين » أنفسمهم — وهم يعتبرون خطوة خطتها الفلسفة إلى الأمام — قد أعلنوا أن موجودهم الثابت مستدير ذو ثقل وإن كانوا قد حاولوا أن يسموا به بعض الشيء عن الموجودات المحسوسة ، ولكن هذه التبعات التي خلعوها عليه كافية لإثبات إخفاقهم في تجريده . ويرجع السبب الأساسي في هذا الهوى إلى أن أولئك الفلاسفة لم يتخذوا لهم قبل البحث مناهج يسيرون عليها ، ولو أنهم فعلوا لحاسب كل واحد منهم نفسه أمام منهجه على الغاية التي أتجه إليها ، ولانتهى به هذا الحساب إلى أن المبدأ الأساسي الثابت الذي يبحث عنه يستحيل أن يكون مادياً ، وإنما يجب أن يكون فكرة . وبهذا كانت أخطاؤهم تقف عند حد ، ويهتدون إلى المبدأ الحقيقي ، وليس هذا فحسب ، بل لو كان لديهم منهج للبحث ، لأرشدتهم إلى أنه — قبل أن يبحثوا عن العالم وما هي مادته الأولى — يجب عليهم أن يبحثوا عن العقل . وقبل أن يتشغلوا بالماء والنار والهواء ، يجب عليهم أن يعرفوا أن العقل هو الذي يحكم على كل شيء ، وأنه يستحيل على الفيلسوف أن يقبل كبداً للعالم شيئاً يجعل قبوله عمل العقل غير مفهوم ، لأنه إذا ووفق مثلاً على أن الماء هو المبدأ الأساسي الثابت ، فكيف يمكن شرح التفكير المختص بالإنسان وفاقد الشيء لا يعطيه ؟ اللهم إلا أن يكون هذا الإنسان قد هوى من عالم آخر غير هذا العالم الذي مبدؤه الأساسي « الماء » .

ومن هذا يتضح أن الشرط الجوهرى لصحة نتيجة البحث هو أن يكون متفقاً في أساسه مع إيجابية العقل . وهذا لا يتيسر إلا إذا كان هناك منهج يوضعه الباحث ليسترشد به في كل خطوات بحثه .

ولو أن هذا النهج كان قد وجد عند الفلاسفة القدماء لخيرهم من جعل بحوثهم مادية ، ولأبان لهم أنه في البحوث العلمية يخشى الوقوع دائماً في الخطأ بسبب خداع الحواس من جهة وبسبب التغيرات المتعاقبة على الكائنات المادية من جهة أخرى ، ولنبأهم أن الباحث يجب عليه قبل كل شيء أن يعرف أن له عقلاً ، وأن يحترم هذا العقل ويبحث عن اختصاصاته وكيفية إدراكه للأشياء ، وأن يعلم علم اليقين أن من يعتمد على الحواس في فهمه للأشياء ، فلن يحصل علماً ألبتة . إنما كل ما يحصله هو آراء قابلة للتغيير والتبديل . وشتان ما بين العلم اليقيني الثابت والآراء المتقلبة المضطربة ، ولكن ليس معنى هذا أن الآراء دائماً رديئة أو باطلة ، كلا بل كثيراً ما تكون نافعة في الحياة العملية ، وقد تلتقى أيضاً في الحياة النظرية بالحقيقة التقاء مصادفياً ، وإنما ممناه أنها ليست طريقاً غايته ثبات العلم اليقيني المؤسس على عالم المعقولات الذي هو أسمى من عالم المحسّات ، والذي يمكن أن ينال بوساطة التأمل العقلي المحض المؤسس على التمثل المعنوية الحقيقية لا على ظلالها الحسية الزائفة . وطريقة ذلك أن يعلق الإنسان عين الحواس ويفتح عين العقل ، فيسائل نفسه في دقة عن كل ما حوله ، فإذا لم تكف هذه الطريقة ، هرع إلى طريقة أخرى ، وهي طريقة الجدل الذي بوساطته يدرس أفكار بني الإنسان ، فيسائر بهذه الدراسة طبائع الأشياء ولا يفعل كما فعل الذين عنوا بالمحسّات وأهملوا الأفكار ، فضحوا بالمثل من أجل الصور ، أو بالحقائق من أجل الظلال .

وبهذا يصل الإنسان إلى معرفة كل شيء عن طريق معرفة نفسه كما قرر سقراط .

من هذا كله يتبين أن « أفلاطون » يعتبر النهج ضرورياً لا محيص عنه للفيلسوف ، وأن بحوثه بغيره تكون متموجة عائمة فوق أنها على غير أساس عامي ثابت يعيد الباحث إلى الرشاد كلما حاد لسبب من الأسباب عن الصراط المستقيم .

وطد أفلاطون — في مبدأ شبابه — دعائم مذهب أستاذه سقراط ، وفصل بحمله ، وشرح غامضه ، ومثل لقواعده ، وأيد رأيه في المقدرة البشرية على معرفة الحقيقة المطلقة ، بل منح هذا الرأي قيمة جديدة ، إذ أعلن أن منهجه يصدر عن مبدأ معرفة الإنسان عقله واحترامه لإيمانه . وجعل اختصاصاته وهي « التل » أساسا للبحث ، وأن هذا هو مبدأ الاهتداء إلى معرفة الوجود الحقيقي الثابت الذي ليس ماديا ، والذي المندفع فيه القدماء حين جعلوا مرى بحوثهم المادة وحدها . وصرح بأن المعرفة الحقيقية هي العلم ، وأن العلم لا يتحقق بإدراك المحسّات الشخصية ، بل لا بد من المفاهيم الذهنية المشتركة .

وكما كان أفلاطون في هذا العصر يتبع أستاذه في أن المفاهيم الذهنية هي وحدها موضوع العلم ، كان يتبعه كذلك في أن هذه المفاهيم إنما تنزع من المحسّات ، وهذا هو ما تأها الوحيد . ولهذا يجب على الباحث — لكي يحصل على العلم الصحيح — أن يتأمل المحسّات ثم ينتزع منها صورها الجزئية فيلائم بينها ليكون منها مفاهيمها الكلية على نحو ما ذهب إليه سقراط .

شعره بنقص هذه الطريقة

غير أن أفلاطون لم يلبث أن تنبّه إلى أن مذهب أستاذه ناقص من عدة نواح ، منها أنه يمكن أن ينتزع الباحث من المحس صورة عرضية ظانا أنها ذاتية فيهرب في خطأ جسيم . وقد تنبّه سقراط نفسه إلى هذا النقص في طريقته وحاول أن يتلافاه ، فأنشأ طريقة الموازنة بين المفاهيم العامة لتحديد درجاتها ، وقرر أن هذه الطريقة إذا استخدمت كما ينبغي ، أبانت جليا الفرق بين الذاتيات والعرضيات ، ولكن ليس في وسع كثير من الباحثين أن يجيدوا استخدام هذا الميزان .

ومن نواحي النقص التي تبينت لأفلاطون في طريقة سقراط أن هذه المفاهيم لا يكفي فيها جمعها وتكديسها وتأليف الكليات منها ، وإنما يجب أن توضع في درجات ، بعضها فوق بعض حسب ترتيبها الطبيعي . أما الاقتصار على حشدها

بدون تنظيم مراتبها كما رأى سقراط أول الأمر ، فلا يوصل إلى العلم الصحيح ، لأن وصف عدة محسات بالجمال مثلاً لا يزيد على إثباتنا بوجوده مثال الجمال دون أن يشرح لنا اشتراك هذه المحسات فيه أو أن يبين لنا أسباب جهلها . وبالتالي دون أن يساعدنا على وضع تعريف لها ، لأن تنظيم درجات الفساهيم هو الذي ينهنا إلى مبدأ العلل الحقيقية ، وهذه العلل هي التي تصلح لأن تكون موضوعاً للعلم ، أو بعبارة أخرى إن العلم الصحيح هو ما أبان علل الأشياء وضرورتها . وهو لهذا يقول : إن الآراء الواقعية (أي الناشئة عن التجارب الحسية) ، هي شيء حسي ، ولها نتائج سعيدة يقدر ما تبقى من الزمن ، غاية ما في الأمر أنها لا تستطيع أن تثوي زمناً طويلاً في النفس الإنسانية ، إنها تفقد منها بهيئة تحمل المرء على ألا يمنحها قيمة كبيرة ما دامت غير مرتبطة بالمعرفة العقلية للعلل . ولكنها بمجرد ارتباطها بتلك العلل تصير علماً كما تصير جذيرة بالبقاء في النفس . إنما بالارتباط وحده يتميز العلم عن الآراء المستقيمة .

وإذن فلا بد للباحث — في رأى أفلاطون — من أن يبحث عن المنهج الذي يوصل إلى كشف هذه العلل وتلك الضرورات ، وهو موجود في العلوم الرياضية ، ويسمى في اصطلاحها بمنهج القروض . وكيفية فرض القاعدة فيه هي كما يلي : « إذا كان المثلث كذا وكذا ، ينتج كذا وكذا » . يفرض الرياضي هذه النظرية دون أن ينشغل بما إذا كان المثلث موجوداً فمسللاً أو غير موجود .

بدأ أفلاطون حديثه عن منهج الرياضيين للمرة الأولى في « مينون » ، ولكنه عرضه في شيء من البسط في « فيدون » . بعد أن أبان الأسباب التي دفعت به إلى اعتناق هذا المنهج .

وهاك ما يقول أفلاطون في هذا الصدد : خيل إلى أن من الضروري أن ألجأ إلى « المثل » وأن أبحث فيها عن حقائق الأشياء ، وبعد أن اتخذت كأساس — في

كل حالة على حدة — الفكرة التي ظهرت لي أكثر متانة ، أخذت أعتبر كل ما يتفق معها حقيقة سواء فيما يتعلق بالعلل أو بأى شيء آخر . كما جعلت بالعكس أعتبر كل ما لا يتفق معها غير حق...وها هي ذى نقطة الابتداء : أفرض بدياً أنه يوجد جميل فى ذاته ، وخير فى ذاته ، وعظيم فى ذاته ، فإذا نسب الجمال إلى شيء آخر غير هذا الجميل فى ذاته ، فإنه من الواضح أن يكون هذا الشيء قد شارك هذا الجميل بالذات فى جماله ، لأنه لا يوجد سبب آخر يجعل الشيء جميلاً غير هذا الاشتراك .

ومن هذا يتبين أن « أفلاطون » حين ألف « فيدون » كان قد وصل إلى الاقتناع بأن المفاهيم منفصلة عن المحسوسات اتصالاً ذاتياً . ولا شك أن هذا البَدْء كان إحدى نتائج استخدام « أفلاطون » منهج الرياضيين .

غير أن هذا المنهج الرياضى الذى فاز زمناً بثقة « أفلاطون » لم يلبث أن ظهر فيه إشكال زعزع هذه الثقة ، وقد بدت بوادره فى « فيدون » ثم بسطه بوضوح فى الجمهورية . ويتلخص هذا الإشكال فى هذه الفروض الرياضية — وإن أُنشِئت حقائق لأرب فيها — هى غير منتهية إلى مبدأ أساسى ، ولا مستندة إلى يقين قام عليه البرهان . وهذا يجعل مفاهيمهما فى الدرجة الثانية التى يتناسك بعض أفرادها ببعض من غير أن يخرجها هذا التناسك عن أنها كلها فروض مبنية بعضها على بعض دون أن تقف عندما ليس بفرض .

وهذا كاف فى إقناع أفلاطون بعجز المنهج الرياضى عن إيصال الباحث إلى العلم اليقيني أو المثل النقية التى لا أثر فيها للفروض ، ولكن كيف يفعل ذلك ، وهذه هى عليا درجات العقل التى لا يستطيع الذهن البشرى بما أوتى من أنواع التفكير أن يصعد إلى ما هو أعلى منها ، بل من الذى يستطيع — وقد وقف العقل عند أقصى درجاته — أن يثبتنا بأن هذا المفهوم مثلاً ، هو أعلى مراتب الفروض ، وأن ما بعده ليس فرضاً بل يقيناً ؟ .

ولكن أفلاطون يجيب على هذا السؤال بحجوب يبدو للباحت للوهلة الأولى خيالياً ، ثم لا يلبث أن يدعمه بحجة لها وجاهتها . وهذا الجواب وهو الذى ينبئنا باليقين فى هذه المشكلة — هو أن قوة أخرى أعلى من الذهن ركبت فى نفوسنا . وجعل مبدأ اختصاصاتها إدراك اليقين أو المثل النقية ، ولكن بعد أن تضاء بضوء الشمس المعنوية أو الخير الأعلى ، وهذه القوة تدعى بالبصيرة أو « نوتيسيس » .

أما صوغه هذا الجواب فى صيغة الجدل العقلى ، فهو يتلخص فى أنه لا يوجد مفهوم من المفاهيم الفرضية التى وصل إليها الباحت بوساطة النهج الرياضى . يشارك جميع المفاهيم الأخرى فى صفة من صفاته الخاصة ، فمثلاً الجميل فى ذاته إذا شارك فى الكبر الكبير فى ذاته ، فإنه حتماً يخالف فى الصغر الصغير فى ذاته . وكذلك الإنسان فى ذاته يخالف بالإنسانية الحصان فى ذاته ، وهم جرا . ولكننا نعلم أن هذه المفاهيم كلها مهما اختلفت فيما بينها ، فإنها تشارك فى شيء واحد . يربط بينها جميعها دون أن يشذ واحد منها عن هذا الاشتراك ، وهو الخيرية ، فإنها متحققة فى جميع المفاهيم على السواء ، وهو فى هذا يقول : « إذا كان الحارس يجمل ما بين العدالة والجمال والخير من صلة ، فليس ذا أهمية أن يحرسها » .

عن طريق هذه السلسلة المنسقة الحلقات ، وصل بنا « أفلاطون » إلى اليقين بعد أن اجتاز مراحل المعرفة من أدناها إلى أعلاها ، فبدأ بهدم الثقة من المحسات ثم بالقول بالاعتماد على مفاهيمها المشتركة ، ثم ظل يرقى فوق درجات سلم العلم شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى قمته وهو الخير الأعلى أى المبدأ اليقيني الثابت الذى أضاء عقله حتى جعله قادراً على استكشاف « المثل » الخالصة . وهذا هو السر فى تسمية العلماء هذا الجانب من تعلقات « أفلاطون » بالجدل الصاعد . وقد صورده لنا هو نفسه فى أسطورة الكهف الواردة فى « الجمهورية » بادئاً من اتخذاهات الحواس ، منتهياً إلى مثال الخير أو الشمس المعنوية التى بفضل ضوئها استكشف المثل المحضة .

أنواع المعرفة :

أنواع المعرفة عند أفلاطون أربعة : هي :

١ — المعرفة الحسية البحتة ، [وهي إدراك صور المحسّات في اليقظة أو أشباحها في المنام ، وهذا النوع هو معرفة العوام التي يضعونها فوق كل معرفة ، ومدركها فينا هو الحواس ونحدها . وهي أقص أنواع المعرفة . وقد صورها أفلاطون في أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لأوجه الموثقين]

٢ — المعرفة الظنية ، [وهي الحكم على المحسّات بحسب ما هي عليه في نظر الحاكم . ومدرك هذا القسم فينا هو الحواس والحس المشترك] وهذه المعرفة هي أرقى قليلا مما قبلها . وموضوعها المفاهيم الذهنية الجزئية . وقد صورها « أفلاطون » في الأسطورة بالتماثيل التي رفعها الأشخاص في الهواء من خلف السور . ومجموع هذين القسمين يدعى بالآراء أو بعالم المحسّات ، أو بكل ما هو داخل الكهف]

ومرتبة هذا القسم هي الوسط بين الجهل والعلم ، [فهو أقل ظلاما من الأول الذي يقبجه إلى اللاموجود أو غير المحدود ، وهو أقل نورا من الثاني الذي موضوعه الكلي العام أو المثال] ولهذا سمي موضوع العلم بالحقيقي وموضوع الآراء بنصف الحقيقي]

٣ — المعرفة الاستدلالية ، وهي المعرفة التي يحصل عليها العقل بوساطة الجدل . ويستولى على قواعدها بطريقة الفرض] ولهذا هو لا يعتبر الفروض كبادئ يقينية ، وإنما هو يعتمد عليها للوصول إلى اليقينات التي هي نماذجها . ومدرك هذا القسم فينا هو « ديانويا » ، « Dianoia » ، أو ملكة التعقل . وموضوعه هو المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضية التي — بوساطة تنظيم أفلاطون درجاتها — نتجت منها الأنواع والأشخاص ، ويتوصل إليه بوساطة علوم الحساب

والهندسة والفلك والموسيقا . وليس المقصود من هذه العلوم إلا نواحيها النظرية فحسب .

وقد مثل أفلاطون لهذا القسم بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف .

٤ — المعرفة اليقينية : وهي إدراك الفكر الخالصة ، أو « عالم المثل » الذى هو وحده الحق والذى مبدؤه الأول هو الخير الأسمى ، والذى لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصوله إلى درجة الاستنارة الإلهامية ، ويدعى هذا القسم بالعلم اليقيني . ومدركه فينا هو « نؤيسيس » أو البصيرة . وقد مثل « أفلاطون » هذا القسم فى الأسطورة بالكائنات الحقيقية التى تسير إلى جانب الماء خارج الكهف ، والتى هى النماذج الأولى لجميع الأشباح السابقة سواء منها ما انعكس على الماء وأدركه العقل ، وهو المفاهيم الذهنية الكلية أو الفكر الرياضية القاعدية ، أو ما رفع على أيدى الرجال فى داخل الكهف ، وهو التماثيل أو صور أشباح الماء ، أو المفاهيم الجزئية أو أحكامنا الظنية المدركة بالحس المشترك ، أو ما انعكس منها على الحائط ، وهو المحسات المحضة أو أشباح الظنيات التى هى بدورها أشباح المفاهيم التى هى الأخرى . ظلال المثل .

ومما يسترعى الانتباه فى هذا الصدد أن أفلاطون وقد وضع الآراء بقسميها الحسى والظنى فى داخل الكهف إشارة منه إلى أن موضوع الآراء معرض للتخبط فى دياجير الظنون والأوهام وإلى أنه لا يوجد منه شئ يمكن أن يكون موضع ثقة مادام أنه لم تكشفه أشعة نور العقل المتلاثلة بعيداً عن ظلمات المادة .

وكذلك تعمد هذا الحكيم الجليل أن يضع العلم بقسميه الرياضى واليقينى خارج الكهف إيماء منه إلى أنه قام الانكشاف أمام نور الذهن ثم تحت ضوء

البصيرة على التوزيع والترتيب صعوداً . ولا ريب أن هذا هو نهاية الدقة في هذه المشكلة التي استطاعت مقدرته الفائقة أن تصوغها في صورة أسطورة ، وهي من أدق المشكلات جدية وخطورة ، فحقق بذلك تعبير أحد قدماء النقاد فيه وهو قوله . « لكأنني بالفحلة تصب جناها على لسان أفلاطون » .

المثل

تمهيد

مما لا ريب فيه أن العدالة والجمال في رأي أفلاطون لا يساويان شيئاً عند من يجهل صلتهما بالخير ، ولا قيمة لهما ألبتة ، لو لم تكن هذه الصلة موجودة . ومنشأ هذه الصلة هو أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له في كل موجود حقيقى ممثل ، وليس هناك ممثل للألوهية أجدر من « المثل » . وإليك ما يقوله في هذا :

لنقل : لأى سبب قد كون العالم والضرورة مكوئهما ؟ إنه كان خيراً وإن الحسد لا يمكن أن يتسرب إلى الخير . وإذا كان بريثاً من الحسد ، فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهاً به . إن الإله أراد أن يكون كل شيء خيراً . وإذا ثبت أن الكل مشترك في الخير ، فقد وضع أن الخير هو اليقين الوحيد الذى لم يسم إلى مرتبته أى واحد من المفاهيم الفرضية .

لم يكد أفلاطون يصل إلى مثال الخير على هذا النحو ، حتى فاضت أشعته الباهرة ، وعمت جميع أنحاء نفسه ، فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك أن عالم العقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذى لا مجال فيه للفروض ، وهو عالم « المثل » الذى لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق مبدئه الأساسى ، وهو مثال الخير ، ولكن ليس معنى هذا أن إدراك المفاهيم الرياضية ليس من الأعمال العقلية ، كلا بل هو عمل عقلى جليل ، غاية ما هنالك أنه لم يسلك إليه طريقه

الطبيعي، وهو طريق المبدأ أو مثال الخير فقد بقي مشوباً بالفروض على نحو ما كان عليه « أفلاطون » نفسه حين كان تمقله لا يزال محصوراً في النهج الرياضي قبل شعوره بعدم كفايته ، وقبل إشباع ضوء مثال الخير في نفسه . أما بعد هذا الإشباع ، فقد أصبحت متعلقاته « مثلاً » خالصة تمتاز عن المفاهيم بأنها نماذجها اليقينية ، وعن المحسّات بأزليتها وأبديتها ، فلم يحدّها زمن في الماضي ، ولن يحدّها في المستقبل ، وباتصال بعضها عن بعض وعن المحسّات ، وبنقائنها وبقينها وثباتها وكما لها في العقل ، أي تجردها التام ، وتنزهها من الحلول في مكان ، ووحدتها الكاملة حتى للمؤلفات منها ، وجوهريتها الثابتة ، وتآلفها من الحقائق المحضة التي لا أثر فيها للانخداعات الحسية ، واحتوائها على علمها وتأثيرها فيها وصلاحياتها لموضوعية العلم وليس شيء من تلك الميزات كلها غامضاً أو موضع ريب ، لأنه لا يخفى على ذي عقل ما يعرض للمحسّات من : كون وفساد ودنس واضطراب . وتغير مستمر ، ونقص ناشئ عن هذا التغير وعن خلوها من علمها الحقيقية ، وتأثيرها بغيرها وعدم صلاحيتها لموضوعية المعرفة الصحيحة .

وبناء على كل هذا ، يجب أن نختص هذه المثل باهتمامنا وأن نجعلها غايتنا في المعرفة ، ونعتبرها وحدها المحور الذي يدور عليه تفكيرنا ، وإلا لكانت معارفنا أو هاماً وحقائقنا ظلالاً ، لتعلق أذهاننا بالناقص المتغير القابل للكون والفساد ، وانصرافها عن الكامل الثابت الخالد . ولا ريب أن هذه الدرجة من التعلل هي أسمى الدرجات المبتغاة للإنسان :

تعريف المثل :

المثال هو الكائن المتيقن وجوده على هيئة ثابتة ، إنه هو النموذج الذي على صورته يصيغ الشبح المحسّس ، إنه هو الموجود حقاً وإن الموجود حقاً هو الوحدة والانسجام ومآتى التماسك والعمومية . ومن ثم فإن أفلاطون كان يتبين أثر المثال في كل موضوع تبدو فيه الوحدة والاجتماع والاتصال . وذلك لأن المحسّس هو

تباين وتكرر وتعدد ، وهذا يقتضى — لإيجاد الوحدة الضرورية فيه — رابطا يحقق تلك الوحدة بين الصور المحسة . وبناء على هذا فإن الحقيقة عند أفلاطون ليست فى الجزء الذى يدركه الدهاء ، كلا إنها ليست فى الفرد الذى يمكن انفصاله وتخصيصه بوضع وكيف وأين ، وانجباسه فى رسم الجسد ، وإن مآتى الحقيقة فى جميع المحيطات والأنظمة هو الوحدة والاتساق بين الكائنات . وإن مآتى المثال هو الخير .

طبيعة المثل

إن المثل هى أشعة الشمس المعنوية التى هى مثال الخير ، والتى يقابلها فى العالم الحس كوكب الشمس الذى بفضل أضوائه تتكشف الرئيات ، وإنها غير قابلة للرؤية بمعنى البدن ، ولا يمكن أن تدرك بالحس ، ويستحيل على أية تجربة أن تقدم إلينا عنها أية فكرة . وإذا كانت المثل جواهر مجردة ، وإذا كان لها أقيسة عقلية معينة ومحددة ، فذلك بالضبط لأنها لا يمكن أن تقع تحت الحس ، إذ أن الحسية هى دائماً منشأ التباين ، لأن المحسّات المتساوية مثلاً ، هى من بعض الحثيات غير متساوية أحياناً . أما المساواة فى ذاتها فهى دائماً متماثلة مع نفسها .

إن المثل مفارقة للمحسّات ، وإنها مستقلة بعضها عن بعض ، وإن أى عدد عظيم الاعتبار فى الواقع لا يمكن ألبتة أن يشمل عمومية المثل ، وإن المثل من طبيعة أخرى غير طبيعة الأشياء المحسة ، وإن هذا التباين آت من أن المتضادات يتحول بعضها عن بعض بلا انقطاع ، وهى تتعاقب على المحسّات فى هذه الصور المتباينة ، إنها فى المثل تبقى بريئة من كل اختلاط .

إن المثل كاملة وهى كأنها مليئة بالموجودات ، إنها موجودة بكل بساطة . ولما كانت كاملة ولا يمكن التقاؤها فى أى مكان ، فإنها توجد كذلك منزهة عن الزمان .

وأخيراً إنها وحدة وإن كانت أشد الوحدات تعقداً ، وإن كل واحد منها هو تأليف أصلي . ومما يجب التنبيه عليه هنا أن هذه الوحدة الجلية ، لا توجد فيما عدا المثل ، بل هي لا توجد حتى في النفوس ، لأن هذه الأشباح التي تدعوها العامة بالكائنات ، ترتدى على التعاقب كل نوع من الصفات المتضادة ولهذا لا يمكن أن يوضع لها في لحظتين مختلفتين تعريف واحد ، بينما أن تعريف المثل أزلي أبدي لا يغيره الزمان ، ولا تنال منه العصور . والسرف في هذه الأزلية والأبدية هو تلك الصفات الذاتية التي لا تنفك عن المثل والتي هي بمثابة نقط ثابتة . محددة تبين العقول الممتازة أنها منابع النور المتفرع الذي تدور الأشياء الحسية في فلكه ، كما تدور الكواكب الصغيرة في فلك الشمس ، وإنها ثلاثة أنواع (إذا سمح لنا التجوز بأن نستعمل هنا كلمة أنواع) وهي القيمة والرياضية والطبيعية . فأما القيمة فهي ، كمثال : العدالة والجمال والانسجام . وأما الرياضية فهي كمثال : العظم والصغر والتقابل . وأما الطبيعية فهي كمثال : الحيوان والنبات والجماد . وقد بقي النوع الأول والثاني موضع قداسة من أفلاطون نفسه ومن معاصريه . أما النوع الثالث فقد وجهت إليه طائفة من الاعتراضات أورد بعضها أفلاطون ذاته على نفسه في محاوره بارمينيديس وأجاب عليها ، وورد البعض الآخر منها على لسان أرسطو متجهاً إلى أستاذه .

الفصل التاسع

تأثير أرسطو

لما كانت نظرية المعرفة عند المسلمين وليدة الفلسفة الإغريقية ، ولما كان زعيم هذه الفلسفة عند العرب هو أرسطو الذي أطلقوا عليه اسم المعلم الأول - كما أسلفنا مرارا - بل الذي جزم ابن رشد بأن الاستثناء في القانون الطبيعي أهون من نسبة الخطأ إلى أرسطو ، بل إن كل ما تأثر به مفكرو المسلمين من آراء غير أرسطو ، عزوه إليه وآمنوا بأنه من إنتاجه . لما كان ذلك كذلك ، فقد وجب علينا أن نتفأ أمام آراء هذا الحكيم وقفة متمهلة لكي نلقى عليها الأضواء الكفيلة بتجليتها ، فتتابع بهذا منابع المعرفة الفلسفية الإسلامية إلى أصولها . وإليك هذه الوقفة :

ينبني أن تقرر بديا أن أبرز ما أثر في البيئة الإسلامية من مؤلفات أرسطو التي عاجلت نظرية المعرفة هو المقالة الثالثة من «رسالة النفس» التي عنيت على الأخص بإمارة اللثام عن طبيعة المعرفة البشرية في أطوارها المختلفة . والمقالة الخامسة مما «بعد الطبيعة» والمقالة الثامنة من «علم الطبيعة» . وهاتان المقالتان الأخيرتان تشتملان على تأملات حكيم استاجيرا في المحرك للسموات .

النفس ونظرية المعرفة

لما كانت نظرية المعرفة كلها عند أرسطو (تأسس على فهم النفس وطبيعتها ومراتبها ومصيرها) فقد كان لزماً علينا أن نبداً دراسة المعرفة عند هذا الحكيم ببحث آرائه في النفس . وإليك البيان :

للنفس عند أرسطو إطلاقان: أحدهما (يطلق على النفس بمعناها العام وهي المشتركة

في جميع الكائنات الحية) (والآخر يطلق عليها بمناها الخاص وهي التي لا توجد إلا في الإنسان) [ولما كان المعنى الثاني لا يتبين إلا بعد إيضاح الأول ، فقد وجب أن تقف ههنا بالنفس العامة عند أرسطو لتستطيع بعد ذلك أن تشرح النفس الخاصة التي هي الغاية المقصودة.]

وهذه النفس العامة عنده هي : [بديا جوهر النشاط الحيوى ، وحرك هذا النشاط دون أن يتحرك] لأنه وإن كانت الطبيعة تمزج بعض العناصر ببعض الآخر (لتجعل الحياة به ممكنة) إلا أن هذا المزج ليس أصلا لتلك الحياة (وإنما نتيجة هذا التوفيق الذي تقوم به الطبيعة بين العناصر هي الحياة أو قابلية هذا الكائن للحياة ، ولكنه لا يصير حيا بالفعل إلا حين تحل فيه هذه الصورة الجوهرية المسماة بالنفس] ففي هذه اللحظة فقط يستطيع الكائن أن يقوم بوظائف الحياة التي كان مشتملا عليها بالقوة . [وإذن فالنفس هي أولى صور الجسم الطبيعي المركب ، وهي مرتبطة به ارتباط قوة القطع بالسكين] وينتج من هذا الجزم أن النفس ليست كما كان « فيثاغورس » و « أفلاطون » يتصوران - (كائنا شخصياً مفارقاً للجسم ولم تعد ذلك الكائن الحال الذي ينتقل من جسم إلى جسم ليستوفى حظه ، ولكنها في الجسم كالنظر في العين توجد وتختفى معه .]

وبناء على ذلك فلا ينبغي أن يكون بين مباحث الفلاسفة مبحث خاص بالنفس ، لأن النفس وحدها لا وجود لها ، وإنما يجب أن تدرس قواعدها ووظائفها كجزء من أجزاء الكائن الحي . وقد فعل « أرسطو » هذا فقسم هذه القوى إلى أربع ، وهي (الغاذية والإحساسية والحركة والناطقة) ودرجات هذه القوى الأربع هي مرتبة على النحو الذي تقدم أي أن أدناها جميعاً الغاذية ، ثم تليها الإحساسية ، ثم الحركة ، ثم الناطقة . وكل كائن تحققت فيه قوة عليا ، وجب أن يوجد فيه ما هي أدنى منها ولا عكس . فإذا وجدت القوة الناطقة مثلاً في كائن وجب أن توجد فيه القوى الثلاث الأخرى ، وذلك كالإنسان . وإذا وجدت فيه

الإحساسية وجب أن توجد فيه الغاذية كالحیوان ، بينما قد توجد الغاذية ولا توجد معها قوة أخرى كما في النبات .

وليست هذه القوى تقوساً مختلفة تشوى كل نفس منها في موضع خاص من الجسم ، بل إن لكل كائن حي نفساً واحدة حتى الكائن الذي اجتمعت لديه القوى الأربع ، (وإنما هذه الفوارق التي بينها هي منطقية فحسب) ، لأنها ناشئة من اختلافات الأفعال الصادرة عن هذه القوى . فالتغذى مثلاً غير الإحساس ، والإحساس غير التعقل . وهذه المغايرة هي التي اقتضت تعدد القوى النفسية . أو تعدد وظائفها .

انزع « أرسطو » هذا التقسيم الذي أجراه على النفس من الواقع شأن كل فلسفته ، إذ أنه نظر إلى الكائنات الحية فألفها بتقسيم إلى ثلاثة أقسام : النبات وهو الكائن الذي يتغذى فحسب ، والحيوان وهو الكائن الذي يتغذى ويحس ويتحرك بالإرادة ، والإنسان وهو الذي اشتمل على كل ما في الحيوان وزاد عليه العقل ، فأخذ هذه الاختلافات أساساً لتقسيمه السابق .

وكذلك حكمه بأن القوة الغاذية موجودة لدى الأنواع الثلاثة ، وبأن القوى الأخرى موجودة في بعضها دون البعض بناءً على ما اتضح له من أن جميع الكائنات الحية في حاجة إلى أن تتغذى وليس في حاجة إلى الإحساس والتحرك بالإرادة إلا بعضها وهو الحيوان بقسميه : الأعجم والناطق ، وليس في حاجة إلى التعقل إلا قسم من هذا البعض وهو الإنسان .

غير أن هذه الفروق التي تفصل بعض الكائنات عن البعض الآخر لم تباعد بين هذه الكائنات مباحدة تامة ، [بل ظل كل منها مرتبطاً مع الآخر بصلات خلقية وثيقة ، وهذه الصلات هي التي تشرح قانون الغائية في الطبيعة ، فالنراغان لدى الإنسان مثلاً يشبهان الجناحين في الطير ، والساقين الأماميتين في الحيوان .

والمنقار في الطير يشبه الأسنان في الحيوان والإنسان ، والشعر فيهما يشبه الريش في الطير ، وهلم جرا .

ومن هذه الصلات أيضا ما نشاهده بين بعض الحيوانات البحرية التي تشبه النباتات في اتصالها بالأرض إلى درجة أنها تموت على أثر اقتلاعها . وكذلك ما نشاهده من شبه بين النبات في بعض ظروفه والجماد . فهذا كله يدل على أن بين كل الكائنات لمة لا تنقسم عراها ، وهي لمة الصلة الغائية في الطبيعة .

ولا ينبغي — كما يرى الأستاذ بريهيه — أن يفهم من هذا أن « أرسطو » من أنصار مذهب التطور كلا ، فهو يصرح في وضوح أنه من غير الممكن أن يشمر القمح زيتونا ، والعنب قمحاً ، وإنما الغاية المقصودة من هذا الكون كله هي التي اقتضت هذه الشابهة بين الكائنات جميعها بحيث تختلف وضوحا وخفاء حسب اختلاف الحكمة المقتضية لذلك .

أسلفنا أن منشأ هذا التقسيم المنطقي للنفس عند « أرسطو » هو اختلاف الأفعال الصادرة عنها ، وهذا يقتضي أن نبين نوع أفعال كل قوة من هذه القوى حتى تتضح علة هذا التقسيم بالبرهان ، ولكن لما كان بعض هذه القوى ماديا والبعض الآخر غير مادي ، فقد قسم أرسطو بحثه عن النفس إلى قسمين : الأول « فيزيقي » وهو ما عرض فيه لأفعال القوتين : الغاذية والإحساسيه والثاني ميتافيزيقي ، وهو ما عرض فيه لاختصاصات القوة الناطقة التي أهم أفعالها هو تمييز الحق من الباطل أو بعبارة أدق : (هو المعرفة) . وإليك هذا التصوير بالإيجاز :

القوة الغاذية :

تتلخص وظائف هذه القوة في سلوك جميع الوسائل التي تؤدي إلى تحويل الأغذية إلى لحم وعظم ، ودم وإلى امتزاجها بالجسم لكي ينمو حتى يصل إلى غايته .

الضرورة ويقوى على التماسك والاحتفاظ بالكون . فعندما يصل الطعام إلى الجوف مثلا تتسلط عليه الحرارة الآتية من القلب فتنضجه أو تيم إنضاجه ثم يتحول بعضه إلى سائل يسير في الأوردة ثم يصير لحما ، والبعض الآخر يتجمد فيصير أظافر وعظا وقرونا وعلى العموم تعتبر القوة الغازية هي العلة الوحيدة للكون ولحفظ النوع كله .

القوة الإحساسية :

أما وظائف القوة الإحساسية فيمكن حصرها في فعل واحد وهو الاتصال بالعالم الخارجى ونقل صورته إلى الداخل . وهذه القوة مؤلفة من الحواس الخمس والحواس المشتركة . ولكل واحدة من هذه الحواس اختصاص فى النقل إلى الداخل . [الباصرة مثلا تنقل الألوان ، والذائقة تنقل الطعوم . وهكذا كل حاسة تلتقى مع ما يدخل تحت اختصاصها دون أن تتعداه إلى غيره ، ولكن لو أن الأمر اقتصر على الحواس الخمس الخاصة (لأينا وممنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع) فلذلك وجدت حاسة أخرى تدعى بالحواسة المشتركة وهي التي نشعرنا بأننا محس .

غير أن هذه الحواس لا تشتغل بالإحساس ، لأنها بالقوة ولا تصير بالفعل إلا بعوامل أجنبية عنها ، هي منها بمنزلة المحرك من المتحرك . وهذه العوامل هي أولا التي تطبع صورها طبعا إيجابيا على الحواس السلبية كما يطبع الخاتم صورته على الشمع . [وكيفية ذلك أن تلتقى الحواس التي هي قوة محضة بالحسرات التي هي فعل محض] فينتقل أثر الفعل إلى القوة انتقال الصورة إلى المرآة الأمانة التي لا تزيد عليها ولا تنقص منها شيئا . (وعند ذلك تتدخل النفس فتحول هذه الصورة من المحسية المحضة إلى المفهومية ثم تستولى عليها) وهنا يحصل الإدراك والحكم الجازم . وعلى أثر هذا الحكم [يسجل فى الذاكرة ليقبى بعد زوال المحس من أمام الحاسة ، ويختلف هذا البقاء باختلاف قوة الذاكرة وضعفها

وليست نتائج الإحساس مقصورة على الحد الذي أسلفناه ، وإنما ينشأ شيء آخر وهو الخيال ، لأن « أرسطو » يرى أن كل خيال منشؤه الحس ، ولا يؤمن بالخيال الإنشائي الذي لم يتترع من الخارج .

أهمية التجارب :

يرى « أرسطو » أن التجارب هي طريقة المعرفة ، وذلك لأن الإنسان مستعد لإدراك المبادئ العامة ، وهو لا يستطيع إدراكها إلا إذا أدرك مجموعة الحوادث الفردية ، وهو لا يدرك هذه الحوادث إلا بالحواس . وإذن فالحواس كافية لتحقيق المعرفة ما دام أن العالم الخارجي له وجود ذاتي لا يتغير بحيث لو لم يوجد المدركون بحواسهم وعقولهم لوجد العالم كما هو ، ولما كان لذلك العدم أي تأثير . وهذا الثبات الذاتي للعالم هو الذي جعله ينتقل إلى نفوسنا بواسطة الحواس على ما هو عليه ، إذ لو كان غير ثابت لانتقل إلينا بطرق مختلفة . ولهذا قد ضل السوفسطائيون حين زعموا أن الحقائق نسبية اعتبارية ، وأن الأفراد هم مقاييسها ، ولو كان ذلك صحيحاً لما كان للمعرفة عين ولا أثر .

ومع ذلك فلا ينبغي الوثوق بالحواس إلى حد الاعتماد عليها في كل ما تنقله إلينا ، لأنها ليست معصومة من الأخطاء . وأهم أسباب هذه الأخطاء [هو أن الحواس لا تضمن إلا وجود الأشياء المحسة وصورها الخارجية] أما طبائعها ومقاديرها [فقد يكون موضوعاً للانخداع]

بيد أننا نستطيع أن نبريء أحكامنا المؤسسة على المحسّات من الخطأ بقدر المستطاع إذا فحصنا حواسنا فتحققنا من سلامتها من الأمراض ، وأشرقنا كذلك على البهائم الحاوية للمحسّات ثم راقبنا الحاسة المشتركة فأيقنا بأنها خالية من الأخطاء التي كثيراً ما تتعرض لها (بسبب الاضطراب) الذي يحدثه فيها امتزاج الصور المجتمعة في داخلها ، والذي يترتب عليه تشويه الحقائق . فمثلاً حينما يرى العاشق أدنى تشابه بين شخص ومحبوبة يحكم بأنه هو . وحينما يسمع الجبان

أى ضجيج يعتقد أنه خطر محقق بحياته . وما هذا ولا ذاك إلا نتيجة اضطراب في الحاسة المشتركة أحدثه فيها امتزاج الصور المنصبة عليها . ومن هذه الأسباب الفعالة أيضاً لإبعاد الأخطاء عن أحكامنا الحسية / هو استخدام التفكير المنطقي فيما تنقله الحواس ولو أدى ذلك إلى مناقضة نقلها فعلاً كما يحدث ذلك كثيراً . فحاسة البصر مثلاً تنقل إلينا أن الشمس في حجم التفاحة ، بينما هي عظمة هائلة . فلو لم نشرك التفكير هنا لحكمنا بأن الشمس كما نقلتها إلينا الحاسة ، ولكننا إذا فكرنا ألفينا هذا محالاً ، فلا يسعنا إلا أن نطيع الفكر في هذه المسألة فنجزم بكبرها .

فإذا عينا بكل هذه الملاحظات سلّت أحكامنا الحسية من الأخطاء واحتلت المنزلة الرفيعة التي شاءتها لها الطبيعة .

القوة الناطقة :

يضع « أرسطو » هذه القوة فوق القوتين : الغاذية والإحساسية ويحتفظ بها للانسان وحده من بين جميع الكائنات الحية .

واختصاصها عنده ليس الاستيلاء على المحسّات كما هو شأن القوة الإحساسية ، وإنما هو الاستيلاء على الجواهر مجردة عن المادة التي تشخصها . فنحن مثلاً نحس الحرارة والبرودة بحاسة اللمس ، ولسكننا ندرك (معناها) بالقوة الناطقة ، وكذلك نرى «سقراط» و «كالياس» بحاسة البصر ولسكننا ندرك منهما المعنى المشترك وهو الإنسانية بالقوة الناطقة كذلك .

ولما كان كل شيء في الطبيعة له صورة ، وكل صورة يمكن أن تعقل بالقوة الناطقة (كانت جميع الجواهر الموجودة في الطبيعة من اختصاصات القوة الناطقة) بل إن المادة بالقوة أو الهيولى يمكن أن تعقل كذلك بهذه القوة ولو أنها لا تزال غير محدودة . والنتيجة من كل هذا هي أن اختصاص القوة الناطقة هو العام المشترك

لا الخالص الشخص . ولكن إذا ادعى مدع أن كل ما في الطبيعة داخل في حدود اختصاصاتها ، وجب أن يكون أحد جوانبها وهو الجانب الذي يتقبل صور الوجودات لا صورة له ، إذ لو كان له صورة لاستحال عليه أن يقبل الصور الأخرى ، وخلق هذا الجانب من الصورة يقتضى أن لا يكون بالفعل ، بل بالقوة وهو الذى أطلق عليه « أرسطو » (اسم القوة العاقلة السلبية) . وبما أنها سلبية فهي لا تستطيع أن تنقل التفكير من القوة إلى الفعل ، لأن فاعد الشيء لا يعطيه . ولذا كانت في حاجة إلى محرك يعدها بالقدرة على تصوير الأفكار بالفعل ، وهذا المحرك هو الذى يسميه « أرسطو » بالقوة الإيجابية ، وهي دائماً بالفعل .

غير أن هذه القوة السلبية مع استمدادها المعونة من القوة الإيجابية لا تستطيع أن تدرك الحقائق الحسية بطريقة مباشرة لأن إدراك هذه الحقائق لا بد فيه من جوارح مادية ، وهي لا جوارح لها . وإذن فهي تنتظر الصور التى تنزهاها القوة الإحساسية من الوجودات الخارجية وتخزنها في الخيلة حتى إذا ارتسمت فيها استولت عليها وتقلتها ولكن لما كانت هذه الصور المتزعة من المحسّات ليست معقولات نقية مجردة ، كان من الضروري قبل كل شيء أن تحولها القوة الإيجابية إلى معقولات . وفي هذه الحالة تصبح تلك الصور صالحة لأن تتقبلها القوة السلبية لتحكم فيها .

بان من كل هذا أن القوة العاقلة في النفس قسمان : سلبى وإيجابى . فأما السلبى فهو شخصى خاص وهو — وإن لم يكن مادياً — يعتمد على القوة الإحساسية اعتماد الزهرة على ساقها ، ويلحقه ما يلحق القوتين : الناذية والإحساسية من تأثيرات الجسم ، ولكن ليس معنى قول « أرسطو » إن القوة السلبية يلحقها ما يلحق الجسم أنها فانية ، فليس عنده شيء فان البتة ، وإنما معناه أنها تنحل وتلاشى وتنتشر في الطبيعة إلى أن توجد شروط اجتماعها فتجتمع .

أما القوة الإيجابية فهي واحدة عامة غير مشخصة خالدة . وكانت موجودة

قبل أن تتحد مع بقية قوى النفس ، وستظل بعد مفارقتها إياها . إذ أنها في مأمن من كل ما يلحق القوى اللادية من عناء وضعف وفساد .

وتصوير ذلك عنده — فيما يظهر — أن القوى الإيجابية في جميع أفراد بني الإنسان ليست قوى متعددة مختلفة ، بل هي أشعة متساوية تسكب على الجميع من قوة واحدة فيتصل كل شعاع منها بالقوة السلبية في الفرد فيبرز كل ما فيها من القوة إلى الفعل ، لأن هذا الشعاع هو فعل محض . أما الاختلافات الموجودة بين بني الإنسان في الفهم والعقل رغم تساوى القوى الإيجابية المنسكبة على الجميع ، (فنشوء اختلاف القوى السلبية التي هي بمثابة الأوعية للقوى الإيجابية والتي يختلف تأثير هذه القوة فيها باختلاف استعداداتها)

ذكر « أرسطو » هذه التفاصيل في المقالين الأول والثاني من «رسالة النفس» كما بسط في الثالث — وهو أهم مقالات تلك الرسالة عند المسلمين — نظرية المعرفة العقلية التي تعيننا في هذه البحوث أكثر من غيرها ، والتي مجملها أن دراسة قوى النفس ووظائفها تكشف لنا مظهرين هامين : أولهما مظهر علمي ، إذ أن هذه الدراسة تقادنا إلى معرفة الأنسجة والأعضاء التي تسمح للملكات بأن تتمرن . وذلك بالنسبة إلى الوظائف الفاذية والإحساسية . وهنا يلمح الباحث الاتجاه الواضح نحو البحث التجريبي الواقعي الذي هو أحد مميزات مذهب « أرسطو » .

أما المظهر الثاني فهو الاتجاه إلى الملكة العليا ، وعلى الأخص أسمى جوانبها ، وهو القوة العقلية التي تستطيع تمييز الحق من الباطل ، سواء أكان ذلك عن طريق الحس أم بوساطة العقل ، إذ أن « أرسطو » [يعترف للحس بالمعرفة الأولى التي هي نتيجة الاتصال بين «الحاس والمحسوس»] . ولكن هذه المعرفة الحسية تنبج عنه دائماً نحو المعرفة العقلية مادام أن العقل هو الذي يستولى على الأشياء بلاماداتها ، وهو منتج جميع الأفكار الأخر على هيئة النور الذي ينقل الألوان

من النفس البشرية . فهل هو كالعقل بالقوة ؟ يبدو أنه ليس كذلك مادام أن أرسطو يعلن أنه غير قابل للفساد، بل هو أبدي، بينما أن العقل السلبي هو قابل للفساد . وإذا كان جوهرًا منفصلاً عن النفس البشرية، فهل هو الإله ذاته ؟ يبدو ذلك . ومما يقوى هذا الترجيح أن أرسطو يصرح بأن العقل هو أشد أجزاءنا إلهية ، وأن نشاطه هو الذي يرتفع بنا عن الطبيعة البشرية . ولكن ذلك الحكيم لا يعبر بوضوح عن رأيه في هذه النقطة البالغة الأهمية ويترك شراحه في حيرة تتسبب في اختلافات شتى بين فلاسفة الإسكندرية ويكون لها نتائج جدية بل خطيرة تكتنف مذاهب فلاسفة الإسلام .

ولقد كان من نتائج هذا الغموض أن ذهب الإسكندر « الافروديسي » إلى . أن « أرسطو » يرى أن هذه القوة الإيجابية هي نفس المحرك الأول . ولاريد أن للاسكندر بعض العذر في رأيه هذا ، لأن عبارات « أرسطو » عن هذه القوة تحمل الباحث على أن يفهم أنه كان يرى اتحادها بالمحرك الأول ، أو أنها هي هو لاسيما أنه نعمها بالوحدة والعمومية والأزلية والأبدية والقدسية وبعدم قابلية الفساد أو التأثير ، وبأنها فعل دائم وبالقدرة على تصوير كل ما هو بالقوة ، بالفعل وبأن امتداداتها تشمل جميع بنى الإنسان .

ولكن له عبارات أخرى تعيد غير ذلك . ولهذا لم يجزم المحققون برأى قاطع في هذا الشأن . وهذا الغموض في عبارات « أرسطو » هو الذي حمل الشراح على الاختلاف في مذهبه عن خلود النفس أو فناؤها ، إذ ذهب بعضهم إلى أنه كان يرى . فناء النفس ، لأنه صرح بأنحلال القسم السلبي منها ، ولأن القسم الإيجابي هو من المحرك الأول لامن الانسان ، إذ ليس في الانسان شيء خالد . وذهب البعض الآخر إلى القول بأن « أرسطو » كان يرى خلود النفس ، غاية الأمر أنه مادامت النفس صورة للجسم ، وأن الصورة لا يمكن أن تقوم بذاتها في الخارج ، فحياة النفس بعيدة عن الجسم في نظره لا تزيد على أنها نظرية منطقية لا تتحقق محققاً .

واقعيةً ألبتة ، وهو في هذا يقول : إن النفس لا تعرف لها وجوداً بغير الجسم ، فهي —
وإن لم تكن جسماً — صورة للجسم . ولذلك هي تعقل ولا تتذكر ولا تشعر
إلا وهي فيه .

وهذا كله يشعر الباحث بأن « أرسطو » ، إن لم يقل بفناء النفس فهو على الأقل
يقول بنفي خلودها الذاتي المستقل . أما نحن فنرى أن هذه القوة هي عند « أرسطو »
غير المحرك الأول ، وأنها وحدة من نور انبثقت عن هذا المحرك ثم اتجهت
منها أشعة بعدد النفوس الإنسانية ، فإذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية
انكش الشعاع الإيجابي الذي كان منسكباً على هذه النفس وعاد إلى الأصل
الذي صدر عنه فتلاشى فيه دون أن يتغير شيء من جوهره . وبما أن هذا الشعاع
قدسي فهو يكسب الإنسان فهم الحقائق العلمية . ولهذا يجب عليه أن ينمي
هذا الفهم في نفسه دائماً ليديم ظهور أشرف شيء فيها ، وهو ذلك السمو القدسي
الذي هو الخاصية البارزة المميزة للإنسان عن بقية الكائنات الحية . فإذا أهمل
حياة الفهم والتعقل واشتغل بالحياة المادية فقد أهدر كرامته — في نظر أرسطو —
وأهمل حياته الخاصة وعنى بحياة غيره وهي الحياة الحيوانية .

ومن هذه التفاصيل كلها يتبين أن رسالة النفس الأرسطية لها أهمية عظمى
في الفلسفة عامة ، وفي نظرية المعرفة خاصة ، وأنها تحتفظ بقيمتها العلمية حتى
الآن ، لأن « أرسطو » لا يزال يستمتع في عصرنا الراهن بهيئته كعمدة في
المنطق والسيكولوجية بلا منازع ، بل إن عدداً من المفكرين المعاصرين في أوروبا
يتضافرون على إحياء فلسفته في شخصية المدرسة التوماسية . ولقد درس
الفيلسوف الفرنسي جاستون روديه « رسالة النفس » الأرسطية في كتاب قيم لم
يدخر فيه أي وسع من الثناء والتمجيد ممللاً ذلك بأنه يرى أن مذهبه أعمق من
السيكولوجية الحديثة .

ومهما يكن من الأمر فإن السلسلة الفكرية الأرسطوطاليسية قد ظلت

حلقاتها تتتابع في اطراد حتى اتصلت بالفكر الإسلامى . وملشأ هذا التسلسل .
أن تلاميذ هذا الحكيم كانوا يعنون على الأخص بالبحث فى معانى العبارات .
النامضة التى صاغ فيها أستاذهم مذهبه أكثر من عنايتهم بالعمل على امتداد
نظرياته التحليلية ومعارفه عن الطبيعة أو محاولة إكمال ما نقص منها . وقد
ترتب على هذه المحدودية أو على هذا الأقى الضيق أن نشأت منذ القرن الثانى
بعد المسيح حركة ضخمة تدور كلها حول مركز واحد هو مشروع منتجات أرسطو .
وكان لهذه الحركة زعماء بلغوا من الشهرة حداً بعيد المدى كالاسكندر الأفروديسى .
فى نهاية القرن الثانى ، وتيممستىوس ، وسامبليسيوس فى القرن الرابع . وقد أثر
أولهم فى الفلسفة الإسلامية تأثيراً بالغاً وليس هذا فحسب ، بل إن دراسة « أرسطو »
وشراحه قد صارت منذ ذلك العهد هى المناهج الإجبارية فى جميع المدارس الفلسفية
فى الشرق . ومن أمثلة ذلك أن كتاب « إيساغوجى » فى المنطق تأليف فرغوريوس
تلميذ أفلوطين كان بمثابة مدخل إلى مقولات أرسطو « قاطيغورياس » . وفوق ذلك .
فقد كان من المناهج الدراسية فى الأزهر إلى عهد قريب .

وقصارى القول أن دراسة منتجات « أرسطو » وشروحيها كانت هى التقليد .
الفلسفى الأساسى المتواصل ، لأنها هى التى كانت تقوى نقل الطرائق الرئيسية .
لعرض المشكلات الفلسفية وتنظيم الفكر الجوهرية فى أمانة تامة ، وكانت هى
الضمان الوحيد لتحقيق الوحدة والاستمرار الفلسفين أثناء انتهاء المصور
القديمة وتداعى أبنية الامبراطوريات وظهور المسيحية والإسلام .

وقد استمرت هذه الدراسة سلسلة متلاحمة الحلقات منذ الشراح الإغريق .
والاسكندرانيين ، والسوريين والبيزانطيين إلى ظهور فلسفة المسلمين . وعن طريق
هؤلاء الآخرين وصلت إلى مفكرى المسيحيين فى المصور الوسيطة . ومن
الأدلة القاطعة على صحة ما تبين لنا فى بحوثنا هذه ذلك الجدل الحاد المتواصل .
حول طبيعة المقول وكيفية المعرفة العقلية ، والذى بدأ عند تيوفراست تلميذ
« أرسطو » المباشر ثم استمر بين أعلام الشراح وشغل عقول أفذاذ المفكرين .
كل تلك الحقب الطويلة حتى انتهى إلى مفكرى المسلمين . وقد نشأ هذا الجدل .
المائل من تلك العبارات النامضة التى وردت فى الكتاب الثالث من « النفس »

لأرسطو . ولكن مفكرى المسلمين لم يلقوا بإزاء هذه النظريات وقفة الجامد أو القلاد . بل وضعوا لها شروحا شخصية مستقلة أوضحت مواهبهم ، بل أبرزت عبقرياتهم كما سجل ذلك أعلام المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفكر الإسلامى . ومن أنصع الآيات على ذلك تلك العبارات اللاذعة العنيفة التى علق بها ابن رشد فى هذا الصدد على شرح الإسكندر الأفروديسى وهى قوله : « إن الإسكندر الأفروديسى فى هذا جدير بالثناء أكثر من جدارته بالنقد » .

تأثير الأفلاطونية الحديثة فى فلاسفة المسلمين

تحت اسم « أرسطو »

مما تقدم يتبين أن منتجات أرسطو قد فازت — من حيث الكمية والعناية والصدارة — بنصيب الأسد . وتلك ظاهرة كفيلة بإيضاح معنى الأثر البارز الذى تفرد به أرسطو فى عقلية المسلمين وإنتاجهم الذى سنقف بك عنده فيما بعد وقفات مستأنية . ولكن هذه المنتجات الأرسطية قد سادتها الخرافات بسبب تلك الرسائل التى عزيت زيفا إلى المعلم الأول . وبيان ذلك أن عدداً من متأخرى الاسكندرانيين قد لفقوا كتباً حشوها بكثير من آراء « أفلوطين » و « بروكلوس » وأضافوا إليها قليلا من آراء « أرسطو » وتلاميذه ثم نسبوها كلها إلى هذا الحكيم . ولعل فى مقدمة الأسباب التى دعتهم إلى هذا هو أنهم رأوا أن الناس انصرفوا عن مذهبهم وأصبحوا لا يعنون به . ولما كانوا من ضعفاء النفوس ومن لا خلاق لهم لم يقدروا أن يعيدوا له احترامه الأول (فلم يجدوا لهذه الغاية وسيلة أنجح من أن يعزوا هذه الآراء إلى « أرسطو » لأنه كان — فيما يلوح لنا — ذا سلطان على النفوس فى ذلك العصر ، ولم يكن عزو تلك الآراء إلى حكيم استاجيرا يقيس لهم ألا بتلفيق كتب تحتوى عليها ، ووضع اسم « أرسطو » على هذه الكتب ، وقد فعلوا فانتحلوا عدداً من المؤلفات نسبوه إلى هذا الحكيم وهو منه براء هناك نبذة عن كل كتاب من هذه الكتب مع نموذج من نصوصه .

١ - من هذه الكتب كتاب « ربوبية أرسطو » الذى هو عبارة عن قطع مختارة من تاسوعات أفلوطين ، وقد احتوى نظريات ذلك الحكيم حول الألوهية والموجودات المجردة عن المادة كما ضم بين دفتيه آراء تنسكية تركز على البصيرة مما يستحيل على أرسطو أن يكتب منه سطوراً واحداً . وقد ترجم ابن ناعمة هذا الكتاب إلى العربية حوالى سنة ٢٢٦ هجرية وراجعه الكندى فى عناية ودقة بأمر أحمد ابن الخليفة المعتصم . وقد ترجم إلى اللاتينية بقصر ف وطبع مرتين ، إحداهما فى « روما » سنة ١٥١٩ والثانية فى باريس سنة ١٥٧٢ ونشر بالعبرية مسبقاً بمقدمة قيمة مشتملة على عرض واف لنظرية الأقاليم الثلاثة عند الأفلاطونية الحديثة . ولكن مؤلف هذه المقدمة قد عدل بعض الشيء فى تلك النظرية ، فبعد الأقاليم الثلاثة التى هى الإله والعقل والنفس والتى ينبثق نالها عن ثنائيا ، وثانيتها عن أولها ، أضاف إليها أقنوماً رابعا هو الطبيعة المنبثقة عن النفس . وهو لا يكتفى بهذا ، بل يلائم بين تلك الأقاليم الأربعة وعلل أرسطو الأربع ، فيعلن أن الأقنوم الأول أو « أحد » أفلوطين يقابل العلة الغائية عند أرسطو ، وأن الأقنوم الثانى أو « العقل » يقابل العلة الصورية ، وأن الأقنوم الثالث أو « النفس » يقابل العلة المحركة ، وأن الأقنوم الرابع المضاف أو « الطبيعة » يقابل العلة المادية .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن القارىء يعثر بين هذه المختارات على الرسالة الثانية من التاسوع الخامس الذى يشتمل على تلخيص جيد لمذهب أفلوطين كله .

ولكى نتفك على نوع النصوص التى وردت فى هذا الكتاب أردنا أن ننقل لك طرفاً منها ، لتوازن بينه وبين ما تعرفه من آراء « أرسطو » . وإليك هذا الطرف :

« إن أفلاطون الإلهى هو المثل الأعلى للنوع الإنسانى الذى يدرك الأشياء بإلهام من المعرفة دون حاجة إلى أى قانون من القوانين المنطقية ، وإن الحقيقة المجردة لا تدرك بالفكر ، بل بالنظر المحض فى مقام الشهود » . ثم قال : « كثيراً

ما كنت ونفسي المجردة فكنت ، والحالة هذه : العارف . والمعروف على السواء ،
ولكم أعجبت بنفسي لما رأيته من الجبال والضياء ، ولما تحققت فيه من أنها جزء
من الملائكة الأعلى متممة بالحياة الموجودة في القوة الخالدة . وبهذا اليقين علوت
بنفسي من عالم الملك والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت ، إلى المقام الأسنى ،
فرايت النور الجميل الذي لا يمكن أن يعبر عنه لسان ولا يدركه جنان . إلى
أن يقول : « مركز النفس الأصلي في وسط الكون العام ، والإله من فوقها ،
والطبيعة من تحتها ، والعقل يحملها من جوار ربها ويقرها في المادة فتبقى في الجسم
إلى أجل معين ثم تصعد ثانياً إلى مكانها الأول . فحياة النفس تشمل الأدوار
الثلاثة ، والعقل هو الأصل ، وهو الكل ، والكل فيه واحد . والنفس عقل
أيضاً ما دامت بعيدة عن الجسم ، وعقل نسبي مدة وجودها فيه باعتبار ما كانت
وما ستتول إليه ، أي بقوة الأمل أو بصورة الشوق لأنها وهي في سجنها المادي
تصبو إلى فوق ، إلى المحل الأرفع الذي لا يدرك ولا ينمت فتحيا حياتها الأولى ،
حياة النبضة والنور » .

٢ — ومنها كذلك كتاب « العلل » الذي نسب إلى « أرسطو » وهو في الحقيقة
لـ « بروكلوس » الاسكندري الذي تخالف آراؤه آراء « أرسطو » مخالفة جوهرية
في الكون كله ونشأته ومصيره .

٣ — ومنها كذلك كتاب « التفاحة » وهو محاوره بين « أرسطو » وأحد
تلاميذه ، وهو في حالة الاحتضار . وهذا الكتاب هو محاكاة محضه لكتاب
« فيدون » الذي صور فيه « أفلاطون » منظر موت سقراط وإن كان القارىء
يعثر فيه من حين إلى حين على بعض التعاليم الأخلاقية للمشائين .

وإليك نموذجاً مما وضعه مؤلف هذا الكتاب على لسان المعلم الأول زورا
وبهتاناً ، قال :

« حقيقة النفس هي المعرفة الصحيحة التامة ، فهي الفلسفة . ولذلك يجد الإنسان في معرفة الحقيقة المعرفة الصحيحة نهاية السعادة المنتظرة للنفس العارفة بعد الموت . وكما أن نتيجة العلم إدراك الحقيقة والفضيلة ، كذلك نتيجة الجهل الوقوع في « الرذيلة » . وليس من شيء في الأرض ولا في السماء سوى العلم والجهل ونتيجة كل منهما . فليست الفضيلة شيئاً سوى العلم ، وليست الرذيلة إلا الجهل . فالعلم والفضيلة أو الجهل والرذيلة كالسواء والتلج حقيقتهما واحدة وصورهما مختلفة .

إن النفس لتجد في المعرفة التي هي الحقيقة الالهية سعادتها الحقة ، وليس في الأكل والشرب وبقية اللذات المادية ، لأن اللذات عبارة عن شعلة نار تلهب زمناً ثم تنطفىء . أما الحرارة الثابتة والضوء المستمر فيحدثان فقطعاً عن النفس المفكرة التي تبحث عن خلاصها من عالم الشهادة . ولهذا لا يخشى الفيلسوف الموت ، بل يستقبله بالراحة إليه والسرور منه إذا دعاه الرب إلى جواره . إن اللذة التي يحصل عليها الحكيم بمعارفه المحدودة في هذه الحياة الدنيا لبرهان قاطع على الغبطة الكبرى التي سينالها بتحرير نفسه من سجنها المادي ويوصلها إلى مقام الشهود ، وإن الفيلسوف ليعرف ذلك بمعرفة نفسه ، فمن عرف نفسه في هذه الحياة وصل بهذه المعرفة إلى إدراك جميع الأشياء بعلم خالد ، أي نفس أبدية لا يدركها الفناء .

وأيا ما كان فإن الفلسفة الاسلامية - فيما تتبع فيه فلاسفة الاغريق - مؤسسة في جوهرها على منتجات أرسطو ممزوجة بشروح طويلة من منكرى الأفلاطونية الحديثة .

على أنه مما يدعو إلى الدهش هنا أن الباحث لا يشعر بالمفارقات البارزة بين أي مذهبين في المحيط الفلسفي شعوره بها بين مذهبي أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، إذ أن الأول تجريبي عقلي يعتمد على الأحداث والوقائع فلا يؤمن بإنسانية دون إنسان ، ولا بحصانية دون حصان مشخصين وكل اتجاهاته واقعية مؤسسة على المنطق الاصطلاحي الفني بينما أن الثاني عرض وتحليل لوجود قوى

روحية يبدو الكون مفسوراً بها ولا يمكن إدراكها إلا عن طريق.
الاتصالات والإلهامات ٣.

ولكن أعلام الفكر الإسلامى قد استطاعوا أن يعينوا محيطات المعرفة
المختلفة ، وأن يبينوا حدودها ، فعرفوا كيف يوفقون بين هذه المتعارضات ويجمعون
تلك العقول المتباينة ، والأهواء المتضادة فى إطار واحد ٤.

يبد أن العدالة تحتم علينا أن نقرر — مع المستشرق البلجيكي دوهيم فى
كتابه « نظام العالم » — أنه لو لم تكن ثمار ذلك التوفيق القديم التى أنشأها
الأفلاطونيون المحدثون قد عزيت إلى أرسطو بوساطة أولئك الذين وضعوا تحت
اسمه كتابى : « الربوبية » و « الملل » لما كان من الممكن أن يفوز المعلم الأول
لدى مفكرى العرب والمسيحيين واليهود بتلك السلطة العجيبة التى استمتع
بها فى العصور الوسيطة ٥ .

القسم الثالث

معارف مفكرى المسلمين

نظرة عامة

هل مفكرو المسلمين فلاسفة ؟

جهد كثير من الباحثين الأوروبيين المحدثين المنزلة التي شغلها فلاسفة الإسلام في تاريخ الفلسفة ، وزعموا أن مصباح الفكر الذي خبا نوره في الاسكندرية تحت ضغط الديانة المسيحية لم يعد إلى السطوع إلا على أيدي يكون وديكارت وأشياء كل منهما من الفلاسفة المحدثين ، أما جميع من ظهوروا في البيئتين الإسلامية والمسيحية منذ القرن السادس إلى القرن السابع عشر (فليسوا إلا ترجمة أو ① مقلدين لا يصح إطلاق كلمة فلاسفة عليهم البتة)]

ولكن فريقاً آخر من هؤلاء الباحثين خالفوا الأولين في هذا الرأي [فذهبوا ② إلى أن مفكرى الإسلام فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وأن لهم بين الفلاسفة العالميين منازل رفيعة وبرهنوا على ما ذهبوا إليه يبراهين اقتطعوها من منتجات أولئك الفلاسفة].

ولما كان الوفاء للعلم يتطلب منا الإنصاف في الحكم على هذين الرأيين ، ولما كان الإنصاف لا يتيسر لنا إلا بعد الدراسة والبحث والموازنة ، ولما كنا قد فرغنا من دراسة الفلسفة الإسلامية عامة واستطعنا أن نعقد بينها وبين غيرها من الفلسفات ما نستطيع أن نطلق عليه اسم الموازنة العلمية ، فقد حق لنا بعد ذلك أن نبدي آراءنا في هذا الموضوع صريحة ناصحة ، ويمكن أن نجملها فيما يلي .

إن هذه المعضلة مؤسسة على سؤالين بسيطين أو سؤال واحد ذي فرعين ، مؤداه : « هل مفكرو الإسلام فلاسفة ؟ » وإذا كانت الإجابة بالإيجاب وأمكن دعمها بالأدلة فما هي منزلتهم من الفلسفة العامة ؟

ولا ريب أن الإجابة على الشق الأول من هذا السؤال تستلزم بدءاً بتعريف الفلسفة

ثم تطبيق هذا التعريف على منتجات فلاسفة الإسلام ، فإذا ألفينا ينطبق عليها ،
جزمنا بأن هذه المنتجات فلسفة ، وأن منتجها فلاسفة . وإذا لم ينطبق عليها
أصدرنا عليهم الحكم الذي يستحقونه عدالة وإنصافا .

وفي حالة إثبات جدارتهم بوصف الفلاسفة ، يجب علينا أن نغني بتحديد
المنزلة التي يستحقونها بين حلقات سلسلة الفكر البشري مستندينا في هذا
التحديد إلى بعض نواحي تجديداتهم في الفلسفة العامة . وإليك البيان :

إذا كان قد ثبت من خلاصة التعريفات الجامعة المانعة التي وضعها القدماء
والتوسطون والمحدثون للفلسفة أنها «هي البحث عن المبادئ الأولى أو
الجواهر الأساسية والعلل الفاعلة للأشياء حتى ينتهي هذا البحث إلى العلة
الأولى»

أو أنها «هي البحث العقلي الحر المنظم عن أسرار الكون وخفايا الوجود» .

أو هي «البحث عن من أين ، وإلى أين ، وكيف ولماذا ؟» .

أو أنها «لما يمكن أن نعرف وما يجب أن نعمل ؟» .

وإذا كنا بعد الدراسات الشاملة والبحوث الوافية قد تبينا أن منتجات
مفكرى الإسلام قد تعقبت المبادئ الأولى للكائنات في تدرج محكم وتناسق
يكاد يبلغ حد الكمال ، وارتفعت — كما يقول أحد المستشرقين — «من ظلام المادة الذي
لا تتصل به العقول ، إلى أسمى المجردات التي بهر نورها البصائر» وإذا ألفينا
أولئك المفكرين يتكرون ما لم يدر للأقدمين بخلافه ، ويمالجون أصول المشكلات
الأساسية وفروعها معالجات لم تخطر لهم على بال ، ويكملون من منتجاتهم
ما نقص ، ويوضحون منها ما أظلم وانهم ، ويقوون ما ضعف ، ويدللون على
ما افتقر إلى الأدلة ، ويعملون ما أعوزته العلة ، ويصوغون المضلات العويصة في
أساليب لدنة مرنة لا تحول رصانتها دون طرافتها ، ولا تقعارض فنيها مع سلاستها

وليس هذا فحسب ، بل إنهم كثيراً ما يخالفون أسانئهم من الإغريق مخالفة لا تشهد لهم بحرية التفكير فحسب ، بل تصعد بهم إلى درجات الأفضال المتأزنين إذا تبين لنا كل هذا ، فقد وجب أن نجزم غير مترددين بأن هذه المنتجات فلسفة ، وأن أربابها من أعلام الفلاسفة العالمين ، وهاك شيئاً من التدليل على صحة هذه الدعوى :

صبي
نفسه
نفسه

قسم الفلاسفة الأقدمون الفلسفة إلى قسمين : نظري وعملي ، وقسموا النظرية بدورها إلى ثلاثة أقسام . أولها الطبيعي أو العلم الأدنى . وثانيها الرياضي أو العلم الأوسط . وثالثها ما بعد الطبيعة أو العلم الأعلى . وكذلك قسموا العمل إلى ثلاثة أقسام . أولها الأخلاق . وثانيها تدبير الأسرة . وثالثها السياسة . وقد وضعوا لهذه الأقسام كلها أداة وأوجبوا تقدمها عليها لأنها ضرورية لفهمها (وهي المنطق أو القانون الذي تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر) ولقد كان من الطبيعي أن نبداً نظرتنا إلى فلاسفة الإسلام بما استحدثوه في هذه الأداة الضرورية لفهم الفلسفة . فإذا انتهينا من هذا انتقلنا إلى ما استحدثوه في غيرها من أقسام الحكمة . وفي الحق أنه إذا ألقى الباحث نظرة عاجلة مثلاً على رسالة الفارابي التي أجاب فيها على الأسئلة الفلسفية التي وجهت إليه استرعى انتباهه ما استحدثه هذا الحكيم (في علم ميزان العقل البشري) ، لا من حلول مشاكله فحسب ، بل من نظريات جديدة تستحق العناية . غير أنه لما كان ما استحدثه الفارابي في المنطق أموراً فنية وحلولاً لمعضلات اصطلاحية قد يشغل ظلمها على غير المتخصصين من القراء . فقد آثرنا أن نكتفي منها بالتلميح دون التصريح وإذا تركنا الفارابي جانباً وعرجنا على ابن سينا ألفتناه قد صاغ المنطق — بعد تعقده — في أسلوب واضح يمكن أن يكون في متناول العقليات العادية فضلاً عن الممتازة . وفوق ذلك فإنه قد أبدع فيه إبداعاً مشرقاً وجدد فيه نواحي لم يخطر لأرسطو نفسه ولا لفرغوريوس أو لاسكندر الأفروديسي ببال . وإن نظرة واحدة يلقها الباحث على كتب : الشفاء ، والنجاة ، والإشارات ، أو على الكتب المنطقية الفنية لم يصدق برهان على صحة ما نقول .

وأخص ما لفت أنظار المستشرقين لدى فلاسفة الإسلام عامة هو ذلك الفرق الجلي البارز الذي أوضحه بين الحدين: الكامل والناقص، والرسم والجزم وبأن التعاريف الجامعة المانعة التي تصلح لأن تكون أساساً للبراهين الثابتة يجب أن تؤسس على الحدود لا على الرسوم، ويلاحظ « البارون كارادى فو » عقب دراسته منطق ابن سينا أنه — على الرغم من تأثره بأرسطو وفرغوريوس — لم يكن ذنباً لها ، وإنما كان حر الفكر مجدداً في كثير من النواحي . وهو في هذا يقول : « إن كل ما قلناه آتفاً عن ابن سينا وما استشهدنا به من نصوصه يشعر القارىء بمميزات الوضوح والإيجاز والدقة والجزم والقوة في هذا المنطق الذى يتبع المؤلف فيه أرسطو وشراحه ، ولكن بحرية ودون أن يجعل نفسه مرة واحدة عبداً لهم ، لا فى منهجهم ولا فى عملهم ، بل بالعكس هو يكمل منهم ما نقص ، ويصلح ما فسد ، ويهاجم ما حاد عن الحق فى رأيه . »

ومن ذلك أيضاً قوله : « إن منطق ابن سينا واضح جلى مؤدى بأسلوب جليل يعد تحفة فنية فى العصر الذى كتب فيه ، وليس موضوعاً فى تلك الصور المعقدة البربرية التى ظهرت فى العصور الوسيطة فى أوروبا ، ولا مصوغاً تلك الصياغات التى دلت على فساد أذواق أصحابها ^(١) . »

هذا فيما يختص بعلم المنطق ، أما الفلسفة فإننا لو حاولنا أن نطوف هنا بمبتدعاتهم فيها حتى نطويها سطحياً لتعسر علينا ذلك كل التعسر ، لأن إبداع الفارابى فى العقول ^(٢) العشرة وفى مصير النفس ^(٣) ، ومحاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو بعد إثباته وحدة الفلسفة الحققة ، وعدم إمكان الخلاف فيها ، ومحاولة التوفيق كذلك بين الفلسفة والإسلام ، وإبداع ابن سينا فى النفوس الفلكية ، وفى النفوس الإنسانية وملكاتهما واختصاصاتها ، وفى مشكلة العام المشترك وغير ذلك ؛ وإبداع ابن رشد فى إيجابية العقول العامة ووحدة العقل البشرى ، وتقسيم الإنسانية إلى ثلاثة أقسام يلتئم القسم

الأول منها مع الحجج المنطقية وهم الحكماء والثاني مع الجدليات وهم رجال الدين .
والثالث مع الخطاييات وهم العامة وما شاكل ذلك أعظم من أن تتسع له
عجالة كهذه .

والذى حدانا إلى التمثيل لإبداع ابن رشد بهذين المثالين هو أن نظرية العقل
والنفس عنده كانت المفتاح الأول لمغلقات أرسطو التي ظلت فوق متناول عقول
جميع الشراح الاسكندرانيين والمسيحيين والمسلمين إلى أن أزال عنها ابن رشد
الغبار للمرة الأولى كما سنبين ذلك في موضعه من بحث المعرفة عند ابن رشد .
وليس هذا فحسب ، بل إن آراءه فيها كانت مبعث ثورة هائلة في الحياة العقلية
المدرسية في أوروبا ، وكان لهذا انصار وخصوم انتهى النزهاء منهم جميعاً بإجلال
ابن رشد والسير تحت رايته فيها .

أما نظرية تقسيم بني الإنسان ، فقد كانت الحد الفاصل بين القائلين بإمكان التوفيق
بين الدين والفلسفة وخصومهم في هذا الرأي . ولا ريب أن هذه المسألة قد هزت
العقول البشرية هزاً عنيفاً منذ أقدم المصور وظلت تهزها حتى قال ابن رشد كلمته
التي جعلت كثيراً من المستشرقين والباحثين المحدثين يعترفون له بالأولية من بين
فلاسفة المصور الوسيطة في الشرق والغرب ، ولا يترددون في اعتباره من أعيان
الفلاسفة العالمين .

منزلهم في الفلسفة العامة :

بقى علينا بعد ذلك الذى أثبتناه آنفاً من أن فلاسفة الإسلام هم فلاسفة بالمعنى
الدقيق لهذه الكلمة أن تتبين منزلهم في الفلسفة العامة . وهذا أمر قد أصبح
ميسوراً الآن ، لأن البحث كان في القرن التاسع عشر لايعنى ألبتة بدراسة
الأشخاص ، وإنما يعنى بدراسة النواميس الكونية وما يتفرع عنها من أحداث
وتطورات كما أعلن « أجوست كونت » و « هيجيل » و « رينوفيه » أنه يجب
الانشغال بالقوانين الفلسفية لا بالفلاسفة . أما الآن فقد تحول المنهج في العصر
الحاضر إلى العناية بالفلاسفة الذين ابتدعوا تلك النظريات وهذا المنهج الجديد أقدر على
إبانة الفروق بين المفكرين ، وهي أساس الفروق بين النظريات وقد سمح ذلك للمستشرقين

بأن يقيّموا القيمة الحقيقية التي فاز بها فلاسفة الإسلام بين صفوف المفكرين العالميين ، وأن يقدرّوهم حق قدرهم ويعترفوا في كتبهم بشهادات نحب أن نذكر منها هنا طرفاً على سبيل الاستئناس ، قال الأستاذ « مانك » ما يأتي :

« إن ابن سينا كان أحد العباقرة الذين هم فوق المستوى العادي ، وأحد الكتاب المفرطى الخصبوبة ، فإنه في وسط وظائفه العامة وأسفاره العديدة ، وفي حياته المضطربة بالعواصف السياسية المائجة بالخصومات والأهواء والرغبات ، قد وجد من الوقت ما يسمح له بتأليف عدد من المؤلفات الهائلة التي يكفي واحد منها لأن يضمن له مكاناً في الصف الأول بين المفكرين ^(١) » .

وقال الأستاذ « كرادى فو » في آخر كتابه عن ابن سينا :

« الآن وبعد أن انتهينا من هذا المؤلف وفي الوقت الذي لا أفارق فيه قرأى فحسب ، بل أفارق فيه هؤلاء الأموات الأجلاء الذين كونت أفكارهم موضوع هذه الدراسة ، لا أريد أن أضيف إلى ما قدمته إلا كلمة وجيزة أعبر بها عن السرور الذي أحسست به في قضاء بضعة شهور على صلة بأولئك الذين كان لهم ثقة وإيمان بالعقل ، والذين فكروا على ضوء القانون المنطقي ، والذين أبانوا في كل لفظة ما تستطيع أن تحتمله من معان ، والذين اعتبروا أن الفلسفة هي العلم ، والذين علموا الناس أن السياسة جزء من العلم ، والذين رأوا أن الدول يجب أن يحكمها الحكماء . أولئك الرجال ذوو القلوب الكبيرة الذين لم يكن إيمانهم بأن العقل محدود وبأن فوقه نوعاً من المعرفة البصيرية التي تدفع النفس إلى الانغماس في التنسك يحملهم على الإقلال من الإجلال الذي كانوا يحيطون به بالعقل أولئك الرجال ذوو العقول الواسعة الذين يجدر امتداد معارفهم وتعددتها بإثارة الحسد في نفوس هواة التخصصيين من العلماء في عصرنا الحاضر مادام أولئك

(١) انظر كتاب مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية للأستاذ مانك .

القدماء قد حاولوا بكل ما أوتوا من قوة في عبورهم أن يفهموا جميع النظريات والمذاهب ، ولم يعرفوا أى حائل يقف بينهم وبين البحث العقلي . أولئك الذين أرادوا أن تكون جميع حقول النشاط البشرى مفتوحة أمامهم والذين نزلوا وصعدوا بسهولة بين متعادلتي كل درجات سلم الكائنات من الأرض العميقة إلى الفلك الأعلى ، ومن ظلام المادة غير القابل للإدراك إلى بهر نور العقل المجرد بقدر ما تسمح به طبيعة ذهن البشرى ^(١) .

أما منزلة أولئك الفلاسفة في تاريخ الفلسفة العامة من الناحية الفنية المحضة فهي منزلة جليلة الخطر لثلاثة أسباب هامة نجملها فيما يلي :

السبب الأول هو أن الفلسفة الإغريقية والهندية والفارسية في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام كانت قد انحدرت إلى الحضيض أمام صدمة الديانة المسيحية . فلما ظهرت النهضة الإسلامية كانت نجاة هذه الفلسفات كلها على يديها ولم يقتصر أولئك الأعلام على إيقاظها ، بل منحوها من مجهودات عقولهم الجبارة ما أضاف إليها قوى جديدة لم يكن أنصارها الأولون كإفلاطون وأرسطو وأفلوطين وكاكيلا وما نيس ومزدك يحملون بها .

السبب الثاني هو هذه الابتدعات العظيمة التي أشرنا إلى طرف ضئيل منها في أول هذه النشرة والتي أعادت إلى الإنسانية شرف ميزة التفكير التوحيدي بعد أن كادت تفقده في عصور الجهل والاضطراب .

والسبب الثالث هو : ذلك التأثير الخطير الذي طبع به فلاسفة الإسلام

(١) انظر خاتمة كتاب ابن سينا للبارون

العصور الوسيطة الغربية وعصر النهضة الأوروبية ، وذلك مثل تأثير ابن سينا في فلسفات : « جيوم الأوفيرني » ، و« ألبير الأكبر » ، والقديس « توماس الإكويني » . وهذا الأخير هو أعظم مفكرى العصور الوسيطة الغربيين على الإطلاق :

ومن ينظر في نظريات وحدة العقل وخلود النفس والهيولى النوعية وغيرها في كتب هؤلاء الفلاسفة يتبين له مقدار تأثيرهم بفلاسفة الإسلام ، بل تتلمذهم عليهم بهيئة لا تدع أقل مجال للريب في هذا التفوق العقلي ، وفي القدرة على تجريد الصور العقلية وفصلها عن المحسّات والسموبها إلى العقولية المحضة التي تعجز العقليات « الفوق المتوسطة » عن التطاول إلى إدراكها . وليس هذا فحسب ، بل إن تأثير ابن رشد في آراء الأكثرية الممتازة من أساتذة جامعتي باريس وبادوا أمر لاسبيل إلى الشك فيه . ومن أمثلة ذلك أن الأستاذ « سيجيه البراباني » ، وصاحبيه قد بلغ من تقوسهم الاقتناع بصحة مذهب ابن رشد حدا حملهم على الخروج على السلطة الدينية ، وظلوا يؤيدونه في دروسهم حتى قبض عليهم وزج بهم في غياهب السجون ، لا شيء إلا لانتصارهم للفلسفة الرشدية .

ومجمل القول أن من يتتبع الثورة العقلية التي أحدثتها نظريات فلاسفة الإسلام ولا سيما ابن رشد يتبين له أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت في أوروبا حداً لم تبلغ عشر معشاره في البيئات الإسلامية ، إذ أنه ظل بطل المارك العلمية التي اشتعل أوارها في أواخر العصور الوسيطة في أوروبا حتى نهايتها في العصر الحديث ، فكانت المحاورات تدور حول كتبه ، والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه ، والمحاضرات تلقى في تفسير آرائه . وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك أو منكر الديانات أو هادم الحق ، ولكن جميع علماء تلك العصور إذا استثنينا منهم واحداً أو اثنين كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على الإطلاق . ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المسيحي.

التمصبين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله ، ولم يكن هذا التأثير تأثيراً للفلسفة الإغريقية بوساطة فلاسفة الإسلام كما زعم بعض المتحاملين ، وإنما هو طابع هؤلاء الفلاسفة أنفسهم وأثر أفكارهم الشخصية التي لم تدر الاغريق بمخلد . وليس على من يرتاب في هذه الحقيقة إلا أن يرجع إلى مشكلة « العام المشترك » وهل له وجود ذاتي ؟ أو هو في الذهن فقط ؟ أو في المحسّات ثم ينتقل منها إلى الذهن ؟ وما دار حول هذه النظرية من جدل ، وما أبدعه الإسلاميون فيها من أفكار ، فإنه سيمود مقتنماً بصحة ما نقول .

الفصل العاشر

المعرفة عند الفارابي

تمهيد :

سلكنا في هذا الكتاب سبيل العدول عن العناية بتاريخ حياة الفلاسفة الذين عرضنا لنظرية المعرفة عندهم سواء أكانوا من الإغريق أم من المسلمين . ولكننا سنشير هنا إشارة جد خاطفة إلى جانب من جوانب الفارابي وهو سلاسة الأسلوب ، ووضوح المعاني ، لأن تلميذه علي بن بشر متى بن يونس قد أثر تأثيراً واضحاً في تعبيره عن المشكلات العسيرة والمعضلات المويضة بعبارات سهلة أخاذة ، بل تعتبر ساحرة إذا قيست بأسلوب الكندي الذي كان مضرب المثل في الغموض والتعقيد . ونحن نعلم علم اليقين أن منشأ تلك المارك الطاحنة التي اشتمل أوراها بين المفكرين حول المعرفة والقوى العارفة منذ القرن الثالث قبل المسيح إلى القرن السابع عشر بعده لم يكن لها سبب سوى غموض عبارات أرسطو . كما أن جلاء نظرية المعرفة عند أفلاطون لم يكن له منشأ آخر غير طلاوة أسلوبه ، وعذوبة ألفاظه التي وصفها أحد النقاد الأقدمين بقوله : « لكأنى بالنحلة تصب جناها على لسان أفلاطون » . وقال فيها آخر : « لو أن مذهب أفلاطون كتب بغير أسلوب أفلاطون لما فهم منه أحد شيئاً » .

لهذا كله نحن نلمع هنا هذه الإلماعة العاجلة إلى حياة الفارابي الدراسية .. وإليك كيف بدأت هذه الحياة :

إلماعة عن حياته الدراسية :

لا يعرف مالدينا من كتب المؤرخين شيئاً عن مولد الفارابي ولا عن نشأته

فبعضها يزعم أنه ولد من أسرة فقيرة مجهولة ، وأنه كان في مبدأ شبابه يعمل حارسا في أحد البساتين ، وأنه لم يكن يجد في منزله مصباحا يقرأ على نوره . وكان يخرج إلى الحراس ليستعين بنور مصابيحهم أثناء مطالعته ليلا . ويدعى البعض الآخر أن والده كان قائداً في الجيش ، وأنه هو شخصيا كان في طليعة حياته العملية قاضيا ثم مال إلى المعرفة فتتجى عن القضاء وانغمس في بحار الفلسفة والتفكير إلى غير ذلك من المتباينات والمعارضات . وسواء أصحت الرواية الأولى أم الثانية فإن الفارابي بعد هذا الشباب الغامض كان أشهر من الكوكب اللامع في سماء الدولة العربية ، متنقلا بين بغداد ومصر ودمشق وحلب ، وأنه ألقى عصا التسيار أخيراً في بغداد التي وجد فيها ما ينفع غلته ويروى ظاه إلى العلم والمعرفة . وكان حين نزل بدار السلام يعرف العربية والفارسية والتركية وقيل إنه كان يعرف كذلك الاغريقية والسريانية . وكان بهذه المدينة إذ ذاك عالم جليل قد علا كعبه وذاع صيته في المنطق والفلسفة ، وهو : أبو بشر متى ابن يونس الذي اتفرد من بين علماء بغداد بحسن العبارة ، ورقة الأسلوب ووضوح الفكرة والخلوص من تلك الالتواءات التي تؤدي إلى غموض المعاني وتقلل الفائدة من المؤلفات ، فال فارابي إلى الأخذ عنه والتلمذ عليه ، وتأثر في كتابته فيما بعد بأسلوبه الساحر حتى جاءت كل مؤلفاته غاية في البسط والوضوح . ولا أحسب أن هناك سببا حمل القاضي صاعداً على مهاجمة الكندي — إذا لم يكن مغرضاً أو متأثراً بأعدائه — إلا موازنة كتبه المعقدة بكتب الفارابي الواضحة التي دفعت أحد علماء عصره إلى أن يقول مانعه « ما أرى أباً نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبى بشر » . وكان من أساتذته في بغداد أيضاً : « يوحنا بن حيلان » الذي تلقى عنه المنطق وبرع فيه حتى فاق جميع أهل عصره .

إطاره الفلسفى :

لما لم يكن من الممكن أن ندرس رأى أى فيلسوف كان فى المعرفة قبل أن نعرف رآيه فى أدواتها ، وهل هى الحواس والعقل ؟ أو العقل وحده ؟ أو البصيرة ؟ وهذا بدوره يستلزم الإحاطة بإطاره الفكرى أو الإلمام بمذهبه الفلسفى العام الذى يتأسس على فهمه حد الفلسفة وموضوعها ووحدتها وأقسامها وغايتها . ومن ثم فإننا سنستعرض بهذه الأضواء كلها فى دراستنا نظرية المعرفة عند الفارابى وإليك البيان :

عرف الفارابى الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هى موجودة » ثم قال « وهذا الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة لأن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية ، وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية أو سياسية . وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شئ من موجودات العالم إلا هو للفلسفة فيه مدخل ، ومنه غرض ، وبه علم على قدر الطاقة البشرية » (١) .

موضوع الفلسفة العامة إذن عند الفارابى (هو موضوعات جميع العلوم ، أو هو كل الشا كل الكونية) أما غايتها عنده «فهى الحق» ولما كان الحق لا يتعدد ، فقد لزم أن تكون البحوث متجهة نحوه وحده لا خلاف بينها فى ذلك ، وبالتالي قد وجب أن تتلاقى جميع الآراء الحققة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذى حمل الفارابى على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ودفعه إلى محاولة التدليل على أن ما بينهما من خلاف ليس إلا ظاهراً وانهما متفقان فى جميع الفكر الأساسية وأن كل من يرى بينهما تناقضاً عميقاً لا يكون قد فهم مذهبيهما على حقيقتيهما . وأكثر من ذلك يكون قد حسب أن كلا رأييهما فاسد أو «أن الحق يصطدم مع الحق» وكلا الحسبانين باطل

(١) انظر صفحتى ١ ، ٢ من كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » .

لم يكن الفارابي أول من آمن بفكرة وحدة الفلسفة وحاول التوفيق بين مذاهبها المختلفة ، فإن الاسكندرانيين قد سبقوه إلى هذا ، إذ قرر فريريوس « أنه يوجد بين مؤلفات أستاذه مزيج من آراء الرواقية والآراء المشائية »^(١) .

وفوق ذلك فإن فريريوس نفسه قد كتب — فيما يروى بعض المؤرخين — سبعة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وكذلك عالج هذا الموضوع كثير من فلاسفة الاسكندرانية الآخرين . والفارابي نفسه يحدثنا أن « أمونيوس ساكاس » كتب رسالة خاصة في آراء هذين الحكمين في إثبات الصانع^(٢) .

غير أن الفارابي لم يقف في هذه المحاولة عند الحد الذي وقف عنده فلاسفة الاسكندرانية بل اندفع فيه إلى أبعد غاياته ، فلم يكتف بالتوفيق بين رأيي هذين الفيلسوفين (وإنما حاول التدليل على وحدة الرأيين ، وتكلف في ذلك تكلفات شتى ، وحمل عباراتهما من التأويل مالا تطبيقاً) ولكن السبب الأساسي الذي جعل الفارابي يكبو في هذا الميدان تلك الكبروة هو اعتماده على كتاب « الربوبية » المزيف الذي عزا إلى أرسطو من الآراء مالم يدر له بخلد . ومن الغريب أنه حين اصطدم بما نسب إلى أرسطو في هذا الكتاب من أفكار تتعارض مع أفكاره الحقيقية التي وجدت في مؤلفاته الصحيحة تبحر في هذا التناقض قليلاً ثم لم يلبث أن تكلف له مسوغاً فقال :

« وقد نجد أن أرسطو في كتابه « الربوبية » المعروف بـ « اثيولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها في عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها من إحدى ثلاث حالات : إما أن يكون بعضها مناقضاً بعضها ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها

(١) أنظر صفحتي ١٥ من الجزء الأول من حياة أفلوطين تأليف فريريوس وترجمة الأستاذ برييه .

(٢) أنظر صفحة ٢٩ من كتاب « الجمع بين رأيي الحكمين » .

معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق ،
فأما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلال هذه المعاني عنده أعني
الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر ،
وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك
الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول ، فبقي أن يكون لها تأويلات
ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة (١) .

لم يقف إيمان الفارابي بوحدة الفلسفة عند حد التوحيد بين آراء أفلاطون
وأرسطو ، بل سار في هذا الطريق شوطاً بعيداً فحاول التوفيق بين الفلسفة
والإسلام تحقيقاً لنفس الغاية الأولى وهي إثبات وحدة الحق .

أما أقسامها فهي ثلاثة : الطبيعي والرياضي والإلهي . وعلوم القسمين الأول
والثاني عنده خدم للقسم الإلهي الذي هو المقصود بالذات لسموه وشرف موضوعه ،
وذلك لأنه يرى أن « فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث : (إما
(شرف الموضوع) ، وإما (استقصاء البراهين) ، وإما (عظم الجدوى الذي فيه سواء
أكان منتظراً أم محتضراً . أما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى والذي فيه
فكما العلوم الشرعية والصنائع المحتاج إليها في زمان زمان عند قوم قوم . وأما ما يفضل
على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة . وأما ما يفضل على غيره لشرف ،
موضوعه كعلم النجوم . وقد تجتمع الثلاثة كلها أو الاثنان منها في علم واحد
كالعلم الإلهي » .

وهذا القسم الإلهي ينقسم بدوره فيما يرى الفارابي إلى ثلاثة أجزاء : الأول
(هو ما يبحث فيه عن الموجودات أو الأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات) .
والثاني (هو ما يبحث فيه عن مبادئ البراهين بالعلوم النظرية الجزئية وهي التي
ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص مثل : المنطق والهندسة والعدد

(١) أنظر صفتي ٣٢ ، ٣٣ من الكتاب المذكور .

وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم ... والثالث يبعث عن (١) الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام فيفحص عنها أولا : هل هى موجودة أولا ؟ ويرهن على أنها موجودة ثم يفحص عنها : هل هى كثيرة أولا ؟ فيبين أنها كثيرة ثم يفحص هل هى متناهية أولا ؟ فيرهن على أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها فى الكمال واحدة . أو مراتبها متفاضلة فيرهن على أنها متفاضلة فى الكمال ، ثم يبرهن على أنها — على كثرتها — ترتقى من عند انقضاءها إلى الأكمل فالأكمل إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كمال لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شىء هو أصل فى مرتبة وجوده ولا نظيره ، ولا ضد . وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يكون شىء أقدم منه ، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شىء أصلا ، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات لا يمكن أن لا يكون استفاد وجوده عن شىء أصلا وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه فى الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذى أفاد كل شىء سواء الوجود . وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواء الحقيقة ، وعلى أى جهة أفاد ذلك وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه من كل شىء يقال فيه : إنه واحد أو موجود أو حق سواء . ثم يبين أن هذا الذى هو بهذه الصفات هو الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدس أسمائه . ثم يعنى بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفىها كلها . ثم يبين كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب ؟ وبأى شىء يستأهل كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هو عليها . ويبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه ، وبأى شىء يكون ارتباطها وانتظامها ؟ ثم يعنى فى إحصاء ما فى أفعاله عز وجل فى الموجودات إلى أن يستوفىها كلها . ويبين أنه لا جور فى شىء منها ولا تخلل ولا

تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف . وبالإجمال : لا نقص في شيء منها ولا بشيء .
أضلا . ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله عز وجل في
أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها فيبطلها كلها
ببراهين تفيد العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا
يخالطه فيه شك ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا .

المنطق :

غير أن كل هذه الحقائق التي أشار إليها الفارابي هنا والتي تدعوها الفلسفة
بأسرار الكون أو خفايا الوجود والتي تهدف إليها من جميع دراساتها والتي تطلق
على الإحاطة بها وإماطة اللثام عنها اسم المعرفة الحقة أو المعرفة الفلسفية ، لا يتيسر
حصولها في العقل البشري ، بل لا يتيسر الاتجاه المستقيم إليها إلا عن طريق أدواتها
الطبيعية التي يعصم التمسك بها الذهن عن الخطأ في الفكر ، والتي يجب أن يسبق
التعمق فيها أولى خطوات كل بحث وكل تفلسف وهي المنطق . وسنذكر لك
هنا نبذة موجزة عن هذا القانون العاصم وكيف كان يحارب من ضيق الأفق والمتعصبين
الذين كانوا عقبة كأداء لا في طريق التقدم البشري فحسب ، بل في طريق الأوامر
القرآنية الصريحة التي رمت كل من لا يتدبر في ملكوت السماوات والأرض
ولا يحاول أن يتأمل في أسرار الكون ليستنبط منها نتائجها الرائعة ، بأنه فاقد
العقل مسلوب اللب . وأكثر من هذا أن القرآن قد وضع لنا في بعض آياته
نماذج من القضايا المنطقية المحلية والشرطية ، هي مثل عليا في الجمال والكمال
وسنلمع هنا كذلك إلى شيء من الجهود الجبارة التي بذلها فلاسفة الإسلام في
تثبيت دعائم المنطق وإعلاء شأنه وتيسير الإفادة منه . وإليك هذه النبذة .

لم يكن قدر المنطق إلى عهد الفارابي مفهوما على حقيقته ، ولم تكن منزلته
من الرفعة بحيث ينبغي أن تكون ، بل كانت هناك ضده دعاية شديدة من
المتعصبين ترمي إلى إثبات أنه وسيلة من وسائل الزندقة والروق عن الدين ، ولهذا

روى عن بعضهم أنه قال : من تمنطق فقد ترندق . وقد سلك الداعون إلى غايتهم سبيل إقناع المتأدين بأن ما يزعمه الفلاسفة من عصمة المنطق الذهن عن الخطأ في الفكر ضرب من التمويه لأن العقول تستطيع بفطرتها أن تبين الصواب من (١) الخطأ كما أن السنة العرب كانت بسليقتها تنطق الصواب . وإذن فيجب إقصاء كل هذا العلم الذي ثبت عدم ضرورته . وتبين خطره على العقيدة ، لأنه يشجع (٢) المشتغلين به على محاولة تطبيق السعديات الإسلامية على قواعده ، فما اتفق منها مع هذه القواعد أقروه ، وما لم يتفق معها نبذوه . ولا يخفى ما لهذه الطريقة من نتائج سيئة . فلما رأى الفارابي هذه العناية الخاطئة وأحس بما تحمله في ثناياها من شر ، وأيقن أنها لو سادت في البيئات الإسلامية لأنتجت القضاء التام على مصير الثقافة الإسلامية كلها . وكان أول همه محاربتها ومحوها من الرؤوس المثقفة فحمل عليها حملة قاسية ، ولكن لا عن طريق مباشر ، بل عن طريق إعلاء شأن المنطق وإثبات ضرورته لكل عقل يريد أن يتحقق اليقين في معارفه ، ولا يقنع بالظنون في أحكامه ، أو يود التخلص من الحيرة والتردد فيما يعرض له من المشاكل العلمية . وهاك نموذجاً من تصوير الفارابي لعنى المنطق وموضوعه وضرورته ومبزلته بين العلوم وخطورة الجهل به :

« فصناعة المنطق تعطى جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات . والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون غلط فيه غلط ... »

فهذه جملة غرض المنطق ، وتبين من غرضه عظم غناؤه وذلك في كل ما نلتبس تصحيحه عند غيرنا وفيما نلتبس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما يلتبس غيرنا تصحيحه عندنا ، فإنه إذا كانت عندنا تلك القوانين والتمسنا استنباطاً مطلوباً وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في طلب ما نصحيحه مهمة تسبح في أشياء غير محدودة وتروم المصير إليه من حيث اتفق ... »

وإذا جهلنا المنطق كان حالنا في جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد .
وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنعه وأحر به أن يحذر ويتقى هو ما يلحقنا
إذا أردنا أن ننظر في الآراء المتضادة ونحكم بين المتنازع فيها ، وفي الأقاويل
والحجج التي يأتى بها كل واحد ليصحيح رأيه ويضيف رأى خصمه ، فإننا إن جهلنا
المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ،
ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ؟ ولا على غلط
من غلط منهم أو كيف غلط ؟ ومن أى جهة غلط أو غلط ؟ وكيف صارت
حجته لا توجب صحة رأيه ؟ فيعرض لنا عند ذلك : إما أن نتحير في الآراء
كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على
تضادها حق ، أو نظن أنه ليس ولا فى شيء منها حق ، وإما أن نسرع في
تصحيح بعضها ، وتزييف بعضها ، ونزوم تصحيح وتزييف ما تزييف من حيث
لا ندرى من أى وجه هو كذلك . وإن نازع منازع فيما نصحيحه أو نزيفه .
فلم يمكننا من أن نبين له وجوه ذلك ...

فهذه مضرة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به ويتبين أنه ضرورى لمن أحب
ألا يقتصر في اعتقاداته وآدابه على الظنون ، وهى الاعتقادات التي لا يأمن
صاحبها عند نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها وليس بضرورى لمن آثر المقام في
الاقتصار في آرائه في الظنون وقنع بها ...

وأما موضوعات المنطق وهى التي فيها تعطى القوانين فهى المعقولات
من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات .
وذلك أن الرأى إنما نصحيحه عند أنفسنا بأن نتفكر وتروى وتقيم فى أنفسنا
أموراً معقولات شأنها أن تصحيح ذلك الرأى . ونصحيحه عند غيرنا بأن نخاطبه
بأقويل نفهمه بها الأمور والمقولات التي شأنها أن تصحيح ذلك الرأى . وليس
يمكن أن نصحيح أى رأى اتفق بأى معقولات اتفقت ، ولا أن نوجد تلك
المعقولات بأى عدد اتفق ، ولا بأى أحوال وتركيب اتفق ، بل نحتاج فى كل

رأى نلتمس تصحيحه إلى أمور معقولات محدودة وإلى أن يكون بعدد ما معلوم وعلى أحوال وتركيب أو ترتيب معلوم،^(١) .

من هذا نتبين أسس المنطق وقيمه وأهمية الحاجة إليه ومعرفة قواعده الضرورية لكل من يقصدى للاحاطة والإلمام بأية ناحية من نواحي العرفان على صورة يقينية لا يعتمد فيها على ظواهر الأمور ولا يكتفى إزاءها بالأقاويل الموروثة ولا بالروايات المتعارفة ولو تواترت وانعقد عليها الإجماع ، ولا تسلك فيها سبيل الأوهام أو الأخيلة أو الظنون أو الترجيحات . وكان هدف الفارابى من هذا هو الرد السلبى على التكلمين أو ضيق الآفاق والزنادقة ، والطبيعيين وأدعياء العلم من المتحكيين بالفلسفة وأنصاف المتعلمين .

ولقد أجمل هذا الأستاذ دى بوير فى أسلوب عصرى فقال :

وليس منطق الفارابى مجرد تحليل للتفكير العلمى بل هو يشتمل — إلى جانب هذا — على كثير من الملاحظات ، كما أنه يشتمل على مباحث فى نظرية المعرفة .

والمنطق عنده بالنسبة إلى العقل هو كالنحو بالنسبة إلى اللسان أى أن الأول يعصم الذهن من الخطأ فى الفكر ، كما أن الثانى يعصم اللسان من الزلل فى النطق . غاية ما فى الأمر أن النحو يختص بـ بلغة شعب واحد ، [بينما أن المنطق قانون للتعبير بـ بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم . ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها ، أى من الكلمة إلى القضية إلى القياس]

والمنطق من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة فى الخارج ينقسم قسمين : الأول يشتمل على مسائل الحدود ، وهو قسم التصور . والثانى يشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين وهو قسم التصديق . والتصورات — وهى التى أقحمت

(١) انظر صفحة ١١ وما بعدها من كتاب « إحصاء العلوم » لفارابى .

الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة بها — ليس لها باعتبار ذاتها علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابى بالتصورات أبسط ما يرتسم في النفس أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤديها الحس . ومن المعاني الأولية المركوزة في الذهن بفطرته كعنى الوجوب والوجود والإمكان^(١) وهذه الصورة والمعاني يقينية أولية يمكن أن يظن لها عقل الإنسان وأن تتنبه لها نفسه . ولكن لا يمكن أن يبرهن له عليها ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم ، لأنها بينة بنفسها ، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين .

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ، وهذه القضايا تحتل الصدق والكذب وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تستخرج منها بالقياس والبرهان . وهذه القضايا الأولية بينة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله ، ولا يمكن الاستغناء عن مثل هذه القضايا لأنها أسس أو أصول بديهية تقوم عليها المعرفة في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق^(٢) .

ومبحث البرهان الذي تتوصل به من العلوم اليقيني إلى المجهول هو عند الفارابى المنطق على الحقيقة ، وليس التعرض للمقولات ولتأليف القضايا والأقيسة منها إلا توطئة للبرهان^(٣) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه في جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . وأعلى هذه القوانين عند الفارابى قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضيته وأضرورتها مع كذب تقيضها أو استحالتها في وقت معا . وعلى هذا ينبغي إثارة قضية

(١) أنظر ص ٣ من عيون المسائل .

(٢) ص ٤٥ من المدينة الفاضلة طبعة ليدن .

(٣) ص ٣١ من احصاء العلوم .

أفلاطون الثنائية على قسمة أرسطو المتكثرة من حيث الصلاحية للبحث العلمى .
ولا يقنع الفارابى من الناحية الصورية من بحث البرهان بل هو يذهب إلى أن
البرهان ينبى أن يكون أكبر من مجرد صناعة تهدى إلى السبيل الصحيحة الموصلة
إلى معرفة الحقيقة . ويجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم ومبحث
البرهان لا يقتصر على النظر فى القضايا من حيث دخولها فى تركيب القياس بل
ينظر فى صدق ما تتضمنه هذه القضايا فى جميع فروع العلم^(١) .

المعرفة العقلية :

تتأسس المعرفة العقلية عند الفارابى على نظرية العقول المشرة وكيف أفاض
العقل الإيجابى أو الفاعل المعرفة على العقل الهىولانى فصوره من القوة إلى الفعل ،
وحوله إلى عقل مستفاد [وبذا كشفنا النقاب عن أثر أرسطو الذى يصرح بأن
التصيير من القوة إلى الفعل يستلزم موجوداً هو بالفعل من قبل] ، وأبنا أن هذه هى
إحدى المسائل الجوهرية التى يلج عليها المعلم الثانى ويعرضها فى عدة رسائل ،
ويعنحها أهمية خاصة . وفى الحق أن هذا الفيلسوف هو الذى رسم الخطوط
العريضة لنظرية العقول التى أثرت فى جميع فلاسفة العصور الوسيطة من مسلمين
ومسيحيين ويهود .

ليست نظرية العقول عند الفارابى كما كانت عند الكندى نظرية منعزلة بل هى
على الضد من ذلك [مرتبطة أتم ارتباط بالهياتة] . ومذهبه فى نشوء الكون العام
الذى هو عنده كل متماسك تتصل أجزاؤه اتصالاً محكاً ويكمل بعضها البعض فى
انسجام يعتبر غاية فى الاتساق [وفى هذا الكل يعثر الباحث على ارتباط العمليات
العقلية وإمكان وجودها . وهو على الأخص يجد هذا الارتباط متيناً بين المعرفة

(١) أنظر فى هذا وما قبله ص ١٢٥ وما بعدها من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام
تأليف دى بوير وترجمة الأستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

عند هذا الفيلسوف وتلك الإلهيات التي يلتقي المرء فيها بتأثيرى أرسطو وأفلاطون .
بعد التوفيق بينهما من جهة ، وبينهما وبين الإسلام من جهة أخرى .

فن أرسطو يستعير نظريته عن الكواكب ، ولكن بعد أن خلع عليها .
التقدم الإسلامى شيئاً من البساطة جعلها أقرب إلى الفهم وأدنى إلى الألفة .

ومن أفلوطين — عن طريق رسالة « ربوبية أرسطو » — اقتبس الصورة .
العامة لنشأة العالم والكائنات العلوية والسفلية متتبعا ذلك القانون الذى يتجه من
الواحد إلى الكثرة ، ومن الأزلى الثابت إلى الممكن المتغير ، والذى تتفق خطوطه
العريضة مع المبادئ الإسلامية الأصلية أكثر من اتفاقها مع المذهب الأرسطى
المادى . وعلى هذا النحو يصل إلى تعليل الكثرة الكاثنة فى عالمنا أو عالم ما تحت فلك .
العر الذى هو أدنى حلقات سلسلة النشوء والذى عنده يفارق العالم الأدنى العالم
الأعلى ، والذى تتحقق فيه الكثرة وتبتدىء فيه المعرفة العقلية فى النفس البشرية ،
لأن تلك المعرفة هى حركة اجتماع مضادة لحركة الانفصال الأولى التى تمت أثناء
النشوء الكونى . ولا ريب أن هذه النظرية هى إحدى نواحي العظمة فى مذهب
الفارابى ، وعلى الأخص فى نظرية المعرفة العقلية التى تصدر من لدن الأول وتظل
نازلة بوساطة العقول المجردة حتى تصل إلى النفس البشرية . وليس هذا فحسب ،
بل إن الفارابى يسجل إلى جانب المعرفة العقلية اليقينية ، وسيلة من نوع آخر أو
علاقة بين النفس البشرية والحقيقة العليا ، وهى العلاقة التصوفية التى تصل إليها
النفس على أثر تخلصها من علائق العالم المحس كما سيجىء ذلك فى موضعه .

القوة العارفة أو النفس :

يتأسس رأى كل فيلسوف فى المعرفة على مذهبه فى النفس تأسيساً ذاتياً . فإذا
كان فيلسوفاً مادياً لا يؤمن ألبتة بما بعد الطبيعة ، ويرى أن الإنسان دائر لا يخرج منه
شيء . كانت المعرفة الحسية عنده كل شيء . [وبالتالى كانت فردية أو اعتبارية كمعرفة
السوفسطائيين التى لا ترى أى وجود للحقيقة المطلقة فضلاً عن معرفتها] .

وإن كان فيلسوفاً روحياً يؤمن بسماوية عنصر النطق من النفس وخلوده .
كأفلاطون ، فإنه يضع القوة الناطقة على رأس الملكات الإنسانية ويسند إليها
رياستها ورقابتها ويوقن بوجود الحقيقة المطلقة ، ويمقدرة النفس على إدراكها
بصورة اليقين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وإن كان فيلسوفاً واقعياً يعتمد على الحواس في نقل المعارف الخارجية وإيصالها
إليها إلى العقل ليجردتها ويفهمها ويحكم عليها ويسجلها كأرسطو ، فإنه يرى أن
المعرفة وسائل وأدوات أساسها الحس ، وتاجها العقل ،

لهذا كله أردنا أن نلم الإلمة عاجلة برأى الفارابي في النفس البشرية وعناصرها
وأقسامها ودرجاتها ، لنجمله أساساً لرأيه في المعرفة . وإليك هذه الإلمة :

يرى الفارابي — كما رأى الكندي من قبل وابن سينا من بعد — أن
العنصر الأسمى في النفس روحاني محض هبط من لنز العالم الأعلى إلى الأجسام
البشرية ، ولكنه يعود فيقرر أن النفس لم توجد قبل الجسم كما زعم أفلاطون وأنها
ليست ذلك الكائن الرحال الذي ينتقل من جسم إلى جسم كما زعم الفيثاغوريون
وإليك نصه في هذا الشأن :

« ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال
النفس من جسد إلى جسد كما يقول التينايشيون ،^(١) .

أقسام النفس ووظائفها :

يقسم الفارابي النفس البشرية إلى أربع قوى وهي : القوة الناذية ، والقوة
الإحساسية ، والقوة التخيلية ، والقوة الناطقة .

فأما الأولى فهي التي بوساطتها يتغذى وينمو . وأما الثانية وهي الإحساسية .

(١) انظر صفحة ١١ من رسالة عيون المسائل لفارابي .

فهي التي يدرك بها المحسات الخارجية من : مبصرات ومسموعات وملموسات وغيرها ، وأما الثالثة وهي التخيلة (فهي التي ترتب المحسات وتحفظ أثرها بعد غيابها عن الحواس) وأما الرابعة وهي الناطقة (فهي التي تفكر وتميز وتحكم) ومحل هذه القوى الأربع الرئيسية القلب . غير أنه لكل من الأولى والثانية منها خدام وتوابع أو آلات لا يتحقق المقصود منها إلا بوساطتها . فالآلات القوة الغاذية مثلاً هي : الفم والمعدة والكبد والطحال وهلم جرا وآلات القوة الإحساسية هي : العينان والأذنان والأنف وهكذا . وأما القوتان : التخيلة والناطقة فليس لهما توابع ولا خدام .

ويرى الفارابي أن هذه القوى الأربع ليست مستوية في الرتبة ، وإنما هي درجات بعضها فوق بعض ، (وأنها لم توجد في الإنسان دفعة واحدة) ، بل سبق أدناها إلى الوجود أعلاها ، وأن رياستها جميعها إنما هي للقوة الناطقة التي تميز وتحكم ، فهي كما أن لها اختصاصاً تنفرد به ، تستطيع كذلك أن تصدر الأمر الفاصل في اختصاصات القوى الأخرى . والقوة الغاذية عنده هي مادة مبحثة وليست صورة لغيرها) وأما القوتان : الثانية والثالثة فهما مادتان من جهة ، وصورتان من جهة أخرى ، لأن القوة الإحساسية صورة للقوة الغاذية ، وهي في نفس الوقت شبه مادة للقوة الخيالية ، والقوة الخيالية (صورة للقوة الإحساسية) ، وهي في نفس الوقت مادة للقوة الناطقة . وأما القوة الناطقة (فهي صورة فحسب وليست مادة لغيرها)

ويرى الفارابي أن هناك قوة خامسة وليكنها ليست مستقلة كالقوى الأربع السابقة ، وإنما هي شبه مزيج من خواص هذه القوى الأربع كالحرارة التي تتكون من النار والشمس في وقت واحد (وتسمى القوة النزوعية) ومجموع هذه القوى الخمس المتصلة تكون النفس البشرية . فكأن مجموع أفعالها هي مظاهرها ووظائف النفس .

والقوة الناطقة تنقسم إلى قسمين : علمي وعمل . فأما العلمي فهو ثلاث

درجات ، وهي ^(١) العقل بالقوة والعقل ^(٢) بالفعل والعقل ^(٣) المستفاد . وأما العمل فهو « الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية » ^(١) .

وضع الفارابي العقل المستفاد في أعلى درجات النفس ويليه العقل بالفعل) وهو شبه هيولي للعقل المستفاد ، ويليه العقل بالقوة ، (وهو شبه هيولي للعقل بالفعل ، ومرتبته أدنى المراتب جميعها .

[والعقل بالقوة لا يصير عقلاً بالفعل ، والعقل بالفعل لا يصير عقلاً مستفاداً (إلا بمن العقل الفعال الفارق) الذي هو أول رتب المجردات المفارقة مما يلي العالم الأدنى) (وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون أصلاً ، وهو بنوع ما عقل بالفعل) ^(٢) وهو يفصل ذلك فيقول :

« وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً تظهر منها قوى ، بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمية . وتلك قوة الفعل . ومن تلك القوى الغاذية والريية والمولدة . ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها . ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس والباطنة التخيلية ، والوهم والذاكرة والفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية وانغضية التي تحرك الأعضاء . وكل واحد من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن إلا كذلك ، وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة .

ومن هذه القوى العقل العملي وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية . ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرًا عقلياً بالفعل ، ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانيا ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً .

(١) أنظر صفحة ٩ من الرسالة السابقة

(٢) أنظر صفحة ١٠ من مقالة « معاني العقل »

اعتمد الفارابى على ما ذكره أرسطو في كتاب « النفس » في التفرقة بين أربعة عقول هي العقل بالقوة أو الهيولانى . والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . والعقل الفعال .

أما العقل بالقوة فيعرفه بقوله « هو نفس ما ، أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كلها وصورها فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منجازه ، وللصور التي فيها ماهية منجازه ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور . فهي مدامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة ...

أما العقل بالفعل ، فهو العقل السابق ، وقد أمحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل أى الصورة التي كان يمكن إدراكها ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع . فالنفس ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة ، فإذا حصلت فيها الموجودات صارت تلك الذات عقلا بالفعل ، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل . (وقد كانت من قبل أن تنزع عن موادها معقولات بالقوة) وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ... فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل الذي كنا نقول أولا إنه العقل بالفعل (هو الآن العقل المستفاد) .

ومن قوى النفس العقل العلى وهو الذى يتم به جوهر النفس ويصير جوهرًا عقلياً بالفعل . ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستفاداً ، وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليست

يتجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق
وهو العقل الفعال .

كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل بما أفاده من
ذلك المبدأ . وبذلك عينه صارت المعقولات معقولا بالفعل . والعقل المستفاد هو إلهام
من العقل الفعال) وصور الموجودات هى فى العقل الفعال لم تزل ولا تزال ، إلا أن
وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو
بالفعل) (والعقل الفعال يعقل أولاً من الموجودات الأكل فالأكل .

والذى يرى كل ذلك يوقن بأن لله عظمة جليلة عجيبة ، ويرى أشياء غريبة
ولا يمكن وجود شيء منها فى سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع أن يكون
الإنسان إذا بلغت قوته التخيلة الكمال بحيث يقبل فى يقظته عن العقل الفعال
الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو عما كياتها عن المحسوسات ، ويقبل عما كيات
المعقولات الفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من
المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة التخيلة
ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون
بها أقاويل عما كية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً
كثيراً ...

[ولا يستطيع المرء الاتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة، بل لابد له من الانتقال
من مجرد الاستعداد الفطرى للمعرفة إلى مرتبة العقل بالفعل . ومن هذه المرتبة
إلى العقل المستفاد ... وأول الرتب التى بها الانسان إنسان هو أن تحصل الهيئة
الطبيعية القابلة للمعدة لأن تصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع فيها
. وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل
المستفاد وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية ، والعقل
الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد

على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً ، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هي العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة للمستفاد ، والمستفاد مادة للعقل الفعال وأخذ جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال . وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة النظرية والعملية ثم في قوته التخيلية كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه فيكون عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال (١) .

ومهما يكن من الأمر فإن هذه القوى التي تدرك العقولات جوهر بسيط . وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ، ولا يصير عقلاً تاماً إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرج به إلى الفعل ، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدي ، وهو الإنسان على الحقيقة . وله قوى تثبت منه الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله (٢) .

وأما العقل الذي يذكره أرسطوطا ليس في كتاب البرهان ، فإنه إنما يعني به . قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية . لا عن قياس أصلاً ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه . ومن حيث لا يشعر من أين حصلت ؟ وكيف حصلت ؟ فإن هذه القوة جزء ما من النفس تحصل لها المعرفة الأولى . لا بفكر ولا بتأمل أصلاً .

واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها . وتلك المقدمات هي . مبادئ العلوم النظرية . وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب .

(١) انظر صفحة ٩٣ وما بعدها من كتاب النفس والعقل للدكتور محمود قاسم .

(٢) انظر ص ٧٤ وما بعدها من رسالة « معنى العقل » لافارابسي .

الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأن أن تؤثر أو تجتنب ، فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . والقضايا التي تحصل للانسان بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من أجزاء النفس هي مبادئ للعقل والداعي فيما يستنبط من الأمور الإرادية من شأنها أن تؤثر أو تجتنب . ونسبة هذه القضايا إلى ما يستنبط بالعقل كنسبة تلك القضايا الأولى التي هي مذكورة في كتاب البرهان إلى ما يستنبط بها . وأن تلك المبادئ لأصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الأمور النظرية أن يعلم ولا يفعل . كذلك هذه المبادئ للعقل والداعي فيما شأنه أن يستنبط من الأمور الإرادية العلمية . وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يزايد مع الإنسان طول عمره فتمكن فيه تلك القضايا وينضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل . ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور ، صار ذا رأى في ذلك الجنس . ومعنى ذى الرأى هو الذى إذا أشار بشيء ما ، قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه وإيراجع ، وتسكون مشوراته مقبولة وإن لم يقم على شيء منها برهانا . ولذلك قل يصير الإنسان بهذه الصفة إلا إذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس إلى طول التجارب الذى ليس يكون إلا في طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضايا .

أما العقل الذى يذكره أرسطوطا ليس في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنواع : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

فالعقل الذى هو بالقوة هو نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كالم

وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الصور المنزعة عن المواد ليست منزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا أن تصوير صوراً في هذه الذات ، وتلك الصور المنزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي العقولات ، ويشترك لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور إلا أنك إذا توهمت مادة ما ، جسمانية مثل شمعة ما ، انقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة يميلتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفارق صور المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور العقولات حتى تكون لها ماهية منجازه ، وللصور التي فيها ماهية منجازه ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما ، مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها ، فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي أن تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطوطا ليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة . فهي مادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة .

فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلاً بالفعل . فهذا معنى العقل بالفعل . فإذا حصلت فيه العقولات التي انزعتها عن المواد صارت تلك العقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنزع عن موادها معقولات بالقوة . فهي إذا انزعت صارت معقولات بالفعل بأن صارت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل .

بالتى هى بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه .

ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيء . غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هى بعينها تلك الصور . فإذاً معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه . والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل أن تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد هى من خارج النفس . وإذا صارت معقولات بالفعل ، فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هى صور مواد ، فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ، ووجودها فى نفسها هو تابع لساثر ما يقترن بها ، فهى مرة أين ، ومرة متى ، ومرة ذات وضع ، وأحياناً هى كم ، وأحياناً هى كيفية بمكيفات جسمانية ، وأحياناً تفعل وأحياناً تفعل^(١) وهو يلخص هذه القوى بقوله :

« أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل بصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، وساكن ، متجمد ، منقسم ، والثانى مبين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم ، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك ... إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر ، ولا يتعين بإشارة ، ولا يتردد بين سكون وحركة ، ولذلك يدرك المعلوم الذى فات ، والمتنظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتنقش فى خاتم الجبروت ... إن النفس الناطقة التى لها قوة الإدراك جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق ، وله فروع وقوى منبثة منها فى الأعضاء ، وأنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشيء المستعمل لقبوله فيه ، وهو البدن أو ما فى قوته أن يكون بدنا .

(١) انظر صفحة ٤٨ وما بعدها من رسالة معنى العقل للفارابى .

وقد أبان الأستاذ دى بوير هذا كله فى تفصيل ننقله هنا على ما فيه من إسهاب مع مراجعة الأصيلة فيما يلى :

« ليست قوى النفس الإنسانية أو أجزاؤها متساوية فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض^(١) بحيث إن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى الناطقة ليست مادة لقوى أخرى ، وهى صورة لكل الصور التى دونها . والنفس تترقى من المحسوس إلى العقول بوساطة القوة التخيلية . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعا أو إرادة . وكل علم يقابله عمل ، واشتياق الشئ أو كرهه يلزمان الإحساسات ولا ينفكان عنها . والنفس تقف حيال الصورة الذهنية التى تتمثل فيها موقف المصدق أو المكذب وأخيراً تأتى القوة الناطقة فتميز بين الجميل والقيبح ، وتحوز الصناعات والعلوم وتحدث نزوعا إراديا نحو ما تفعله ، وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ، وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك كما تلزم الحرارة عن جوهر النار^(٢) .

والنفس كمال الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ، وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل^(٣) فسألة العقل هى محور البحث فى الغالب والأشياء المادية إذا صارت معقولة صار لها وجود فى العقل غير وجودها الأول ، وارتفع عنها كثير من صفات الماديات^(٤) والعقل فى نفس الطفل بالقوة^(٥) وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بوساطة الحواس والقوة التخيلية . غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل — أعنى حصول المعرفة الحسية — ليس فعلا للإنسان ، بل للعقل الفعال الذى هو أعلى من العقل الإنسانى فى المرتبة ، وهو عقل الفلك

(١) انظر ص ٣٤ من المدينة الفاضلة .

(٢) انظر ص ٣٤ من المراجع المذكورة و ١٤٥ من كتاب دى بوير .

(٣) انظر مسألة ٣٢ « من مقالة الأسئلة الفلسفية » .

(٤) راجع مقالة « فى معانى العقل » للفارابى .

(٥) انظر صفحة ٤٤ من المدينة الفاضلة ومن ٢٣ من كتاب الجميع بين الحكيمين

لفارابى .

الأخير أى فلك القمر ، فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى وفى ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام^(١) . وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية . والإحساس لا يقبل إلا الصور المنزعة من الماديات . أما عقول الأفلاك فيها معان كلية أشرف من الأشياء المادية ، وهى سابقة عليها والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه الصور المنفردة^(٢) . وهو لا يدرك ما يدركه فى الحقيقة إلا بمساعدتها . والعقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة ، بمعنى أن كلا منها يقبل فعل ما فوقه ويؤثر فيما دونه . ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى وهو الله ، حتى ينتهى إلى العقل الإنسانى ، ويسمى العقل الفعال — وهو عقل الفلك الأدنى — فعلا بالإضافة إلى العقل الإنسانى الذى يفعل به ، والذى يسمى من أجل ذلك بالعقل المستفاد .

غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلا دائماً ، لأن المادة تقيد فعله . أما العقل الذى هو فعال دائماً ، والمتحقق تحقّقاً تاماً فهو الله .

والعقل الإنسانى له ثلاثة أوجه ، وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال . ومعنى هذا فى فلسفة الفارابى أن فى الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بوساطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ويصل إلى معرفة الكلى الذى سبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

(١) انظر من ص ٤٤ من المدينة الفاضلة وص ٧ من السياسات المدنية وص ٤٧ من « مقال فى معانى العقل » لفارابى .

(٢) انظر من ص ٤٤ — ٤٥ من المدينة الفاضلة .

(٣) انظر من ص ١٤٧ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للاستاذ دى بوير ترجمة الأستاذ عبد الهادي أبى ريده وصفحة ٢٤ من كتاب الجميع بين الحكيمين .

(٤) انظر من ص ٤٥ من المدينة الفاضلة .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية ودرجات الموجودات .
والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه^(١) . والأعلى منها يرفع
الأدنى إليه ، والعقل الفعال الذى وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل
على جمع هذه الصور فى وحدة يؤلف الحب بين أجزائها ، وهو يجمعها أولاً فى
عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان
حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يهب العقل
الفعال للإنسان معرفة هذه الصور ، ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع
شملمها فى العقل الإنسانى فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى ، وغاية العقل
الإنسانى وسعادته هى أن يتحد بعقل الفلك ، وهذا الاتحاد يقربه من الله .

ويرى الفارابى كما قدمنا مراراً أن أسمى قوى النفس تتلقى معارفها عن العقل
الفعال المفارق ، وهو مشتمل على جميع الصور مرتبة من أعلى إلى أدنى ، على
عكس ما يحدث العلم بها فى عقولنا التى تبدأ المعرفة فيها من أدنى إلى أعلى .

كيفية تحقق العرفان

يرى الفارابى أن المعرفة البشرية ثلاثة أنواع ، أولها ما يصل إلى الإنسان
عن طريق أدوات الحس التى تنطبع من المحسّات فى الحواس ثم يفعل فيها العقل
عمله من التخزين والموازنة والتوفيق والتجريد .

وثانيها ما يصل عن طريق الفكر البحت الذى لا تدخل فيه الحواس
أدنى تدخل .

وثالثهما ما يأتى إلى الإنسان عن طريق التنسك الذى يرتفع بصاحبه عن
علائق الحس وغواشى المادة .

(١) ص ١٣ من عيون المسائل .

ولما كان النوع الأول معروفاً لألوانيته لدى التنسك الذى يرتفع لدى السواد الأعظم من البشرية من جهة ، وكان الفارابى وغيره من الفلاسفة الأقدمين والأخبرين قد أفاضوا فى إباته من جهة أخرى ، فقد آثرنا فيه الإيجاز على الإسهاب ، ولكننا أردنا أن نبين هنا أن النفس الناطقة أو العقل الإنسانى المحض يستطيع أن يدرك ذاته وأن يحصل أسمى المعارف دون أى احتياج إلى الحواس والمحسّات . وإليك كيف يضور الفارابى هذا النوع من المعرفة .

يرى الفارابى أن كل عقل من العقول العشرة المجردة عالم بكل ما فى الكون من معلومات ولكن بطريقة كلية غير قابلة للتجزؤ ، لأن التجزؤ من خواص المادة وما يتصل بها . وليس للعالم العلوى صلة بالمادة . وإذن فليس فيه أثر للتجزؤ ، ولكن لما كان من غير الممكن أن يفيض العقل العاشر على مادونه من الكائنات المتعددة هذه المعرفة ، وهى بحالتها من الوحدة والكلية لتباين طبيعة الوحدة الكلية مع طبيعة التعدد والتجزؤ ، فكان لابد لهذه المعرفة أن تتجزأ وتعدد . وهذا هو الذى حدث فى معارف الكائنات التى هى دون مرتبة العقل العاشر . غير أن التجزؤ يجعل هذه المعرفة أدنى مرتبة من المعرفة الكلية الحاصلة للموجودات المجردة . ولذلك كان كل عمل العقل البشرى هو محاولة إعادة هذه المعرفة إلى وحدتها وكليتها الأوليين ، ليعود لها كمالها الأول . وبقدر ما ينجح العقل فى هذا التوحيد يحصل له الكمال الذى يستتبع قربه — بقدر الطاقة البشرية — من العقول المجردة . وهاك عملية هذه المحاولة :

أسفلنا لك أن قوى النفس عندها الفيلسوف أربع ، وهى : الغاذية والإحساسية والتخيلية والناطقة . وإذا كان لا شأن لنا بالغاذية ، لأنها لا علاقة لها بالمعرفة ، فلنر الآن كيف تنتقل المعارف فى القوى الثلاث الأخرى ، وكيف ترتقى إلى النقاء شيئاً فشيئاً حتى تقترب من الكائنات العليا . لاتكاد الحواس تقع على المحسّات

حتى تنزع منها صورة سالحة للعقل . وعلى ذلك يحدث في النفس نزاع داخلي
تلتقل بعده الصورة من درجة الحس الشخصي إلى درجة الحس المشترك ، ثم إلى
درجة الخيال . وفي كلتا هاتين الدرجتين ترتقي الصورة إلى النقاء نوعاً ما وإن
كانت لا تخلص نهائياً من المادة . وبعد أن تحصل في الخيلة ، تمتد إليها سلطة
القوة الناطقة التي هي في هذه الحالة لاتزال ممثلة في العقل بالقوة لتجردها من
علائق المادة . ولكن هذا التجرد هو بالقوة كمصدره . ولهذا يظل شبه معدوم
حتى يتحقق وجوده الواقعي بانتقال العقل من القوة إلى الفعل .

وبوساطة عمل هذه القوة بعد صيرورتها ملكة بالعقل تتكون الكليات من
تلك الصور الجزئية المرتبة . وبعد ذلك توجد درجة العقل المستفاد الذي لا يتيسر
إلا للخاصة الذين وصلوا إلى حالة معينة . وفي هذه المرتبة من مراتب العقل تصل
المعرفة البشرية بوساطة الصفات المشتركة إلى غايتها . وعند ذلك تتحقق لها
وحدتها وكليتها اللتان كانتا قد فارقتاها عند تجزئتها على أثر فيضائها من لدن
العقل العاشر .

وعند الفارابي أن أصحاب هذه المرتبة هم وحدهم الذين وصلت عقولهم
إلى السكال في صقل مرايا قوسهم ، وفي جعلها قادرة على تخليص العقولات من
غواشي المادة وعلى تفهم العام المشترك في الشخصيات . وبالتالي على تفهم الحدود
الجامعة المانعة . وبالإجمال صارت قمينة بتلقى إلهام الملائكة الأعلى مع عدم الخلوص
التام من العالم الأدنى ، وسمت عن قوس العامة التي يشغلها الظاهر عن الباطن
والحس عن العقول ، وهم وحدهم عنده الجديرون بالاتصال بالعقل العاشر ،
وبتلقى الوحي ونبيل السعادتين : الدنيوية والأخروية بالخلود . وهو في هذا يقول :
« فص : الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفيًا
عنه اللواحق الغريبة ، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها

تسمى : العقل النظرى ، وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقال لها ، وهذه العقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بمجة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتملها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا .

فص : الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يسترق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها أجسام العالم وما فيه ويقبل العقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس .

فص : الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن . وإذا ركنت إلى مشر غابت عن الآخر . وإذا احتجبت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى . فكذلك البصر يختل بالسمع ، والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصرف عن التفكير ، والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، (١) .

المعرفة التكمية : —

لا ينبغي أن تفهم أن هذا النمط العقلى الذى سلكه الفارابى إلى المعرفة المؤيدة بالمنطق والناجحة عن عمل الذهن البحت ، قد بعد به عن النماذج الأخرى المؤيدة إلى المعرفة ، أو قطع كل صلة تصل النفس البشرية بالملأ الأعلى ، كلا فإننا بينما نراه فى بعض مؤلفاته منطقيا قاسيا لا يأبه إلا للقوانين الصارمة ، ويحترم العقل ويعترف له بمكانه المكين بين حلقات سلسلة الموجودات العليا ، نشاهده فى البعض الآخر ناسكا بصيريا يعلن أن الحق لا ينكشف تماما إلا لمن تزع لباس المادة وانغمس فى نور الشهود ، لأن النفس إذا نبذت العالم المحس استطاعت أن تتصل بالموجود الأول وتسعد بفنائها فيه . وهو فى هذا يقول :

(١) انظر ص ٤١ و ٤٢ من كتاب شرح فصوص الحكم للفارابى .

« فص : إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع
الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فإن ألت فويل لك ،
وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع المكوت ترى
ملاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فآخذ لك عند الحق مهدياً إلى
أن تأتيه فرداً (١) .

(١) انظر ص ٢٩ من الكتاب المذكور .

الفصل الحادى عشر

المعرفة عند ابن سينا

تقديم:

لسنا فى حاجة إلى أن نتحدث هنا عن حياة الشيخ الرئيس ابن سينا التى شغلنا
التحدث عنها عدداً عظيماً من صفحات المؤلفين القدماء والحديثين فى الشرق
والغرب ، والتى كانت مثلاً حياً من أمثلة التباين والتعارض : فتارة نشاهده
مترعباً على كرسى الوزارة عن جدارة واستحقاق يفوقان هذا المنصب أضعافاً
وأضعافاً ، وأخرى نشيعه إلى السجن بنظرات الأذى والأسف ، حاققين على
الطغاة والمستبدين الذين حرموه نعمة الحرية خضوعاً لأهوائهم الخاصة ، وإذعاناً
لرغباتهم الفردية . وثالثة تترامى إلينا الأنباء بأنه فر من وجه طاغية منتصر إلى
كنف عدوه ، أو إلى إمارة محايدة يبتغى فيها الهدوء والسلام . ولسنا فى حاجة
إلى أن نسجل أنه كان أحد طلائع العقلية الإسلامية الممتازة التى شرفت
ولا تزال تشرف الشرق قديمه وحديثه ، ولسنا كذلك فى حاجة إلى أن تثبت
أنه كان فى حقبته بيضة العقر ، ونسيج الوجد ، وفريدة العقد ، وأنه كان فيلسوف
عصره ، وطبيب زمانه ، وأن منتجاته كانت موسوعة عظمى لاتنقصها أية معرفة
وصلت إليها الإنسانية إذ ذاك ، وأنها كانت رمزاً عاماً للنشاط البشرى فى أدق
خصائصه ، بل إجمالاً لإنتاج العقل الإنسانى فى أسمى مواقفه . ومما لا ريب فيه
أن عصورنا الحديثة لاتكاد تقدم إلينا شخصية مماثلة لهذا الفيلسوف اجتمعت
لها عقلية نقادة ، وأفق متسع ، وطبيعة قوية ، ونفس حرة ، وإرادة فولاذية
كهذه الجوانب التى نستشفها واضحة بل وضاعة عند ابن سينا .

غير أننا فى هذه الإلماعة الموجزة سوف لانعرض لهذا الإنتاج العملاق الذى

أفردنا له عدة مواضع من كتبنا وبحوثنا ، وإبنا سنمر معك هنا بجانب واحد من جوانب مذهبه وهو المعرفة بقسميها العقلي والتنسكي .

المعرفة العقلية

لاستطيع إبانة مذهب ابن سينا في المعرفة إلا إذا عرضنا — في شيء من البسط — تعريف الفلسفة وأقسامها عند هذا الفيلسوف ، وقد أشرنا في الفصل الأول إلى هذه الأقسام إشارة خاطفة ، وسجلنا في أحد هوامشه أننا نحفظ بتفاصيلها الوافية للشيخ الرئيس ، لأنه هو خير من جلاها من فلاسفة المسلمين ، بل خير من نص منهم في وضوح على أن غاية الفلسفة النظرية هي الحق ، وأن العقل قادر آتم القدرة على إدراك الحقيقة المطلقة والإحاطة بوسائلها ، والسير بخطى ثابتة نحو معرفة أمرار الكون وخفايا الوجود . وإليك هـذه الإبانة التفصيلية .

تعريف الفلسفة وأقسامها :

عرف ابن سينا الفلسفة بأنها « صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

وتنقسم إلى قسم نظري مجرد ، وقسم عملي . والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات ، والقسم العملي هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ، ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود منه حصول رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل . فغاية النظر هي الحق ، وغاية العملي هي الخير .

وأقسام الفلسفة النظرية ثلاثة : الأول القسم الأعلى ، والثاني القسم الأوسط ،
والثالث القسم الأدنى .

فأما الأعلى فهو مالا يتعلق موضوعه لا في وجوده ولا في حده بالمادة . ومثاله
من الجهة الذاتية ذات البارى جل وعلا .

ومن جهة الصفات : الهوية والوحدة والكثرة ، والعلية والجزئية والكلية ،
والتمامية والنقصانية وما أشبه هذه المعاني . ويسمى هذا القسم بالإلهى ، وهو
مكون من علوم أصلية وأخرى فرعية . فأما الأصول فهي خمسة : الأول منها
النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من : الهوية والوحدة والكثرة
والوافق والخلاف ، والتضاد والقوة والفعل ، والملة والمعلول .

والثاني هو النظر في الأصول والمبادئ مثل الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق
ومناقضة الآراء الفاسدة فيها .

والثالث هو النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده
وربوبيته وامتناع مشاركة موجود في مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود
بذاته ، ووجود ما سواه يجب به . ثم النظر في صفاته وأنها كيف تكون صفاته ،
وأن المفهوم من لفظ كل صفة : ما هو ، وأن الألفاظ المستعملة في صفاته مثل :
الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر لا يدل كل واحد منها على معنى آخر ،
ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه ، له معان كثيرة ،
كل واحد منها غير الآخر ، ومعرفة كيف يجب أن تفهم هذه الصفات له حتى
لا توجب في ذاته غيرية أو كثرة تقدر في وحدانيته الذاتية الحقيقية .

والرابع هو النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب
مخلوقاته منزلة عنده . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها . والغنى
الغنى يتعلق بكل منها فى تميم الكل . وهذه رتبة الملائكة الكرويين ، ثم

فى إثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالجملة دون جملة الأولى ، ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها . وهذه هى الملائكة الموكلة بالسموات وجملة العرش . ومدرات الطبيعة . ومتعهدات ما يتولد فى عالم الكون والفساد .

والخامس فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية التى بعضها عاملة محرّكة ، وبعضها مروية عن رب العالمين : وحيه وأمره . والدلالة على ارتباط الأرضيات بالسماويات . والسماويات بالملائكة العاملة والعاملة بالملائكة المبلغة الممثلة وارتباط الكل بالأمر الذى ماهو إلا واحدة كلح بالبصر . وبيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا فطور ، ولا فى أجزائه ، وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض ، وأن الشر ليس فيه بمحض ، بل هو الحكمة وهو ينبع فى جهة الخير . فهذه أقسام الفلسفة الأولى ، أعنى العلم الأعلى أو الإلهى ، ويشتمل عليه كتاب « ميتافيزيقا » أى مابعد الطبيعة . ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقينى . هذه هى أصول القسم الإلهى من الفلسفة النظرية . أما فروعها فمنها معرفة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى ، وأن الوحى كيف يتأدى حتى يصير مبصراً مسموعاً بعد روحانيته ، وأن الذى يأتى خاصة تكون له ، وتصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة . وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحى إلى آخره .

ومن ذلك علم المعاد ، ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لو لم يبعث بدنه مثلاً ، كان له بقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين ، وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبها الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة .

هذه أمثلة من أصول وفروع القسم الإلهى الأعلى أو الفلسفة الأولى ، أو العلم الإلهى وهو رأس الفلسفة النظرية على الإطلاق .

أما القسم الأوسط ، فهو ما كان وجود موضوعه متعلقاً بالمادة دون حده ، وذلك مثل الترييع والتدوير والسكرية والخروطية ، ومثل العدد وخواصه ، فإنك

تفهم الكرة من غير أن تحتاج في تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة .

وكذلك تفهم التقيير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذى فيه التقيير ، ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقيير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة فى الحركة ، وهذا القسم الأوسط يسمى بالقسم الرياضى ، وهو أيضاً له أصول وفروع ، فأما أصوله فهى أربعة يجتزئها فيما يلى :

(١) علم العدد (٢) علم الهندسة (٣) علم الهيئة (٤) علم الموسيقى

(١) فعلم العدد يعرف منه حال أنواع العدد وخاصة كل نوع فى نفسه ، وحال النسب بعضها من بعض .

(٢) وعلم الهندسة يعرف منه حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح ، وأشكال المسطحات والنسب كلها إلى المقادير كلها بما هى مقادير ، والنسب التى لها بما هى هى ذوات أشكال وأوضاع . ويشتمل عليه كتاب « إقليدس » .

(٣) وعلم الهيئة يعرف فيه حال أجزاء العالم فى أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ، ومقاديرها وأبعاد ما بينها ، وحال الحركات التى للأفلاك التى للكواكب ، وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التى بها تتم الحركات . ويشتمل عليه كتاب « المجسطى » .

(٤) وعلم الموسيقى يعرف منه حال النغم ويعطى العلة فى اتفاقها واختلافها ، أو حال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات والإيقاع ، وكيفية تأليف اللحن والهداية إلى معرفة الملاهى كلها بالبرهان .

أما العلوم الفرعية لهذا القسم فهى كثيرة إذ لكل علم من العلوم الأصلية عدة فروع فمن فروع علم العدد مثلاً الجمع والتفريق والجبر .

ومن فروع الهندسة علم المساحة ، وعلم الحيل المتحركة ، وعلم جبال الأثقال ، وعلم الأوزان ، وعلم الآلات الجزئية ، وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه .

ومن فروع علم الهيئة الزيجات والتقاويم . ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل : الأرغل وما أشبه .

أما القسم الأدنى من أقسام الفلسفة فهو ما كان وجود موضوعه، وحده متعلقين بالمادة أو بالأحوال الخاصة بالمادة . فالأولى مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة . وما يتكون منها . والثانية مثل الحركة والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشوء والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها .

ويسمى هذا القسم من الفلسفة النظرية بالقسم الطبيعي . وهو كسالفه مؤلف من علوم أصلية وأخرى فرعية . فالأصول ثمانية ، الأول ما تعرف به الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة الطبيعية ، وتعلق الحركات بالحركات وإثباتها إلى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهي القوة ، لا جسم ولا في جسم . ويشتمل عليه كتاب « الكيان » .

والثاني تعرف به أحوال الأجسام التي هي أركان العالم ، وهي السماوات وما فيهن والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها .

والقسم الثالث يعرف منه حال الكون والفساد ، والتوليد والنشوء والبلى والاستحالات مطلقاً من غير تفصيل . ويبين فيه عدد الأجسام الأولى القابلة لهذه الأحوال ولطيف الصنع الإلهي في ربط الأرضيات والسماويات ، واستيفاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين اللتين إحداهما شرقية والأخرى غربية . منحرفة عنها ، ومواجهة لها ، ويحقق أن هذه كلها بتقدير العزيز العليم . ويشتمل عليه كتاب « الكون والفساد » .

والرابع هو ما يتكلم فيه عن الأحوال التي تعرض في العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السماويات . فيها فيتكلم عن العلامات والشهب والغيوم والأمطار ، والرعد والبرق ، والهالة

وقوس قزح ، والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال . ويشتمل عليه ثلاث مقالات من كتاب « الآثار العلوية » .

والخامس يعرف منه حال الكائنات المعدنية . ويشتمل عليه كتاب « المعادن » . وهو المقالة الرابعة من « الآثار العلوية » .

والسادس يعرف منه حال الكائنات النباتية ، ويشتمل عليه كتاب « النبات » .
والسابع يعرف منه حال الكائنات الحيوانية . ويشتمل عليه كتاب « طبائع الحيوان » .

والثامن يشتمل على معرفة النفس والقوى الداركة التي في الحيوانات وخصوصاً التي في الإنسان ، ويبين أن النفس التي في الإنسان لا تموت بموت البدن ، فإنها جوهر روحاني إلهي . ويشتمل عليه كتاب « النفس والحس والمحسوس » .

أما العلوم الفرعية في هذا القسم الطبيعي فنبها :

(١) الطب ، والغرض منه معرفة مبادئ البدن الإنساني وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة .

(٢) أحكام النجوم ، وهو علم تخميني ، والغرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض ، وبقياسها إلى درج البروج ، وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والاختيارات والمسائل .

(٣) علم الفراسة ، والغرض منه الاستدلال من الخلق على الأخلاق .

(٤) علم التعبير ، والغرض منه الاستدلال في التخيلات الحكيمة على ما شاهدته النفس من علم الغيب ، فخيالته القوة الخيلة بمثال غيره .

(٥) علم الطلسمات ، والغرض منه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلاً غريباً في عالم الأرض .

(٦) النيرانجيات ، والغرض منه تمزيج القوى في جواهر العالم الأرضي .
لتحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

(٧) علم الكيمياء ، والغرض منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها ، وإفادة بعضها خواص بعض ، ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام هذا كله في الفلسفة النظرية . أما الفلسفة العملية فهي كذلك تنقسم إلى ثلاثة أقسام . الأول الأخلاق الشخصية ، والثاني تدير الأسرة ، والثالث السياسة . وقد نشأ هذا التقسيم كما نشأ تقسيم الفلسفة النظرية من طبيعة الحياة . لأن الإنسان إما أن يكون منفرداً ، وإما أن يكون مجتمعاً مع غيره . فإذا كان منفرداً وجبت عليه العناية بأخلاقه الشخصية التي إذا انتظمت وصلت إلى السعادة . ويشتمل على هذا القسم — فيما يرى ابن سينا — كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأرسطو .

وإذا كان الإنسان مجتمعاً مع غيره ، فلما أن يكون في حالة اجتماع ضيق محصور كاجتماع الأسرة ، وإما أن يكون في دائرة واسعة كالمدينة والدولة . فإن كانت الأولى ، فقد وجب عليه أن يعنى بتنظيم علاقته الأسرية مع زوجه وبنيه وخدمه ، وفيه كتب تدير المنزل ، وهي كثيرة . وإن كان في دائرة واسعة كالمدينة أو الدولة فقد حقت عليه العناية بتنظيم أحوال هذه الدائرة بما يضمن لها السعادة والكمال . وقد اشتمل على هذا القسم كتاباً أفلاطون وأرسطو في السياسة .

الآن وبعد أن بسطنا أقسام الفلسفة عند ابن سينا وذكرنا العلوم المتفرعة عن كل قسم منها والتي هي ضرورية للمعرفتين الحسية والعقلية ، والتي لا يستغنى عنها دارس هذه النظرية عند مفكرى المسلمين ، نرى لزوماً علينا لتحقيق الغاية التي نرمى إليها في هذا الكتاب أن نلجإ إلى رأي ابن سينا في النفس لأنه هو الأساس الوحيد لرأيه في المعرفة سواء كانت عقلية أم تنسكية . وإليك هذه الإلماءة :

النفس :

يلاحظ الناظر في كتب ابن سينا أنه يعالج النفس بطريقتين متباينتين لا تمت إحداها إلى الأخرى بصلة . فأما الأولى فهي علمية خالصة يرى عليها طابع أرسطو الذى يمزج الطبيعة بما وراء الطبيعة ، ويضع الثانى فى موضع الافتقار إلى الأولى ، والذى يسلك دائماً فى مثل هذه الشؤون سبيل تحليل الجسم إلى عناصره وأخلاطه المكونة لمزاجه وإثبات أثر كل ذلك فى النفس .

أما الطريقة الثانية فهي صوفية إشراقية ظاهر عليها آثار أفلاطون وأفلوطين بوضوح . وسنلم هنا ، فى إيجاز ، بكلتا الطريقتين . أما إلامنا بالأولى فلأنها رأيه العلمى الذى عنى به فى كتب : الشفاء والنجاة والإشارات ، والذى ينبى أن يدرس فى قسم الطبيعيات من فلسفته على الأقل . وأما دراستنا للثانية فلأن الحكم على أى فيلسوف دون استيعاب أهم فلسفته على الأقل ضرب من التسرع .

ومما يؤيد ذلك أن ابن طفيل قد استخف أشد الاستخفاف بكل حكم يصدر لابن سينا أو عليه قبل الاطلاع على فلسفته الإشراقية . ونحن معه فى هذا الاستخفاف على أتم وفاق . وإليك موجز هذين الرأيين :

قدم ابن سينا لتعريفه العام للنفس بقوله :

« إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذى يسعى نفساً ثم نتكلم فيما يتبع ذلك » . وهو ييسط هذا فيقول فى رسالته « فى القوى النفسية » ما يلى : —

« إن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أنيته «أى وجوده» فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا إذن أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة منها

وإيضاح القول فيها،^(١) ثم يأخذ بعد ذلك في إثبات وجودها قبل حدها تمثيلاً مع مبدئه هذا فيقول : —

« إنا نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة ، بل نشاهد أجساماً تفتدى وتنمو وتولد الثل ، وليس ذلك بجسميتها ، فبقي أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها والشيء الذى يصدر عنه هذه الأفعال نسميه نفساً » ويقول :
« إن هناك آثاراً تبدو علينا ولا يمكن تفسيرها إلا إذا سلمنا بوجود النفس .
وأهم هذه الآثار هى الحركة والإدراك ، إذ لا يمكن تعليل الحركة التلقائية بدون نفس مثل حركة الطائر الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس . والإدراك امتازت به بعض الكائنات على بعض . وإذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة^(٢) . وقد حد هذا المعنى الشامل فى « رسالة الحدود » بقوله « إنها اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وإنها كمال جسم طبيعى لذى حياة بالقوة ، أو إنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة^(٣) » .

النفس البشرية

عرف ابن سينا النفس البشرية بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية ، وبأنها هى الشيء الذى له هذه القوى ، وهو كما تبين جوهر

(١) انظر ص ٨ من رسالة القوى النفسية لابن سينا .

(٢) ص ٢٠ وما بعدها من الرسالة المذكورة .

(٣) انظر رسالة الحدود .

بمفرد ، وله استعداد نحو أفعال لا يتم بعضها إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما ، وبعضها لا يحتاج إليه ألبتة .

وفي موضع آخر يقول :

« تتنوع الأحوال النفسية وتختلف ، فثلا نسر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننقى ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف ، وتوحد المؤتلف . فلو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها ، وطفى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة . كلاهما يلم الشئ ويبعث على النظام والترتيب »^(١) ويقول أيضاً :

« الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء . ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هي هي ، سواء اتصلت بالجسم أم لم تقصص به . ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح ، في حين أنها لا تقصص والصعود إلى العالم العلوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم »^(٢) .

ومن آيات ثبوت القوة الناطقة وتفريدها بالاستقلال واستطاعة استغنائها عن جميع القوى البدنية وإمكان إدراكها لذاتها بغض النظر عن لباس البدن ، ذلك النص الذى سبق به ابن سينا ديكارت بعدة قرون والذى أطلق على هذا الأخير من أجله اسم « أبى الفلسفة الحديثة » . وإليك هذا النص :

(١) ص ٣٦٢ ج ١ من الشفاء وص ٣١٠ من النجاة .

(٢) ص ٢٨٥ ج ١ من الشفاء .

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، خلق كاملاً . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوجه إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تناس ، ثم يتأمل أنه هل ثبت وجود ذاته ، ولا يشك في إثباته لذاته موجودا ، ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ، ولا باطنًا من أحشائه ، ولا قلبًا ، ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا ، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ، ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثلث غير الذي لم يثبت والمقرب غير الذي لم يقربه . فإذن للذات التي أثبتت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي يثبت»^(١) وفي موضع آخر يقول :

« لو خلق الإنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يحسها ولا تماس ، ولم يسمع صوتاً ، وجهل جميع أعضائه ، وعلم وجود أنيته شيئاً ما مع جهل جميع ذلك ، وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالتياب التي صارت — لنوام لزومها إيانا — كأجزاء منا عندنا . وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة بل نتخيلها ذوات أجسام ... والسبب فيه دوام الملازمة ، إلا أننا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتده في الأعضاء ، وكان ظننا الأعضاء جزءاً منا أكد من ظننا الثياب جزءاً منا ، فبين من هذا أن لهذه القوى مجعاً هو الذي تؤدي كلها إليه، وأنه غير جسم وإن كان مشاركاً للجسم أو غير مشارك»^(٢) .

ومن دلائل وجود هذا الجمع المشترك الذي هو النفس الناطقة أو الإنسان على الحقيقة أو «الأنا» الذي سبق ابن سينا ديكارت إلى كشف مصباحه ، وعلى سناه كشف كل «اللا أنا» قول الشيخ الرئيس :

« إن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصرى ، واشتهيته أو غضبت منه ، كذلك يقول أخذت يدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ، وتفكرت في كذا وتوهمته ، وتخيلته . فنحن نعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ، ويجمع هذه الأفعال ، ونسلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجعلاً لهذه الإدراكات والأفعال . فإنه لا يبصر بالأذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشي باليد ، ولا يأخذ بالرجل . ففيه شيء يجمع لجميع الإدراكات والأفعال . فإذا الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ « أنا » مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن »^(١) .

ومهما يكن من الأمر فإنه يجب لهذه القوى — أى الشهوانية والغضبية والمدركة — رباط يجمع بينها كلها ، نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس ، فإننا نعلن أن هذه القوى يشغل بعضها بعضاً ، ويستعمل بعضها بعضاً . وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسماً ... ولا اعتراض على أن النفس غير جسم لأن هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى ، فيفيض عنها بعضها في الآله وبعضها يختص بذاتها ... وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة عنه ، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان ، بل على سبيل القبول^(٢) .

وأياً ما كان فإن الشأن الأول والأخير في القوى الباطنة هو التعقل المباشر لأنها هي وحدها التي جعلت الإنسان إنساناً ، أو بالحرى هي التي ميزت هذا الكائن ونوعه عن بقية أنواع الجنس الحيواني وصيرته شيئاً بالاحترام ، وهي التي كانت مناط العلاقة بينه وبين الملائكة الأعلى . ولذلك عرفها على هذا الاعتبار بأنها : جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقل

(١) انظر رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا .

(٢) انظر الجزء الأول من الشفاء لابن سينا ص ١٦٢ .

بالفعل أو بالقوة . والذي بالقوة هو فصل للنفس الإنسانية . والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملائكية^(١) .

ولما كانت المرتبة الأولى من النفس الناطقة هي التي تعيننا أولاً ، فقد وجب علينا أن نبدأ ببيانها فنعلن أنها مؤلفة عند ابن سينا من قوى كثيرة كالحواس والحس المشترك والواهمة والمخيلة والحافظة والناطق ، وأن نحدد وظيفة كل واحدة من هذه القوى . وهاك هذا التحديد :

« إن وراء المشاعر الظاهرة شباكا وجبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور . فمن ذلك قوة تسمى مصورة ، وقد رتبت في مقدم الدماغ ، وهي تستثبت صور المحسّات بعد زوالها عن مسامحة الحواس وملاقاتها فزول عن الحس ، ويبقى فيها قوة تسمى وهما ، وهي التي تدرك من المحسوس مالا يحس مثل القوة التي في الشاة إذا تشبعت صورة الذئب في حاسة الشاة ، تشبعت عداوته ورداءته فيها إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك . وقوة تسمى حافظة ، وهي خزانة ما يدركه الوهم ، كما أن الصورة خزانة ما يدركه الحس ، وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزائني : الصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها من بعض ، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل ، فإن استعملها الوهم تسمى متخيلة^(٢) .

وليست هذه القوى عند ابن سينا طبعاً في درجة واحدة ، بل إن بعضها رئيس مخدوم ، والبعض مرءوس خادم . وقد أبان فيلسوفنا مرتبة كل قوة من تلك القوى في المقالة السادسة من طبيعيات النجاة .

أسهب ابن سينا في بيان هذه القوى ووظائفها إسهاباً يحول الإطنباب بيننا .

(١) ص ١٠ من رسالة الحدود .

(٢) ص ٢ من رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها .

وبين مجاراته فيه إلا أننا نستطيع أن نقول : إن اقوة الناطقة تنقسم عنده إلى خمس درجات الأولى درجة القوة ، وهي بدورها تقال على ثلاث أحوال أيضاً . الحالة الأولى هي حالة عدم حصول الشيء بالفعل مع عدم حصول ما به يحدث . والثانية هي حالة عدم حصول الشيء مع وجود ما به يحدث وجوداً ناقصاً . والثالثة حالة عدم حصول الشيء ، مع توفر وجود ما به يحدث ، وتأخر القصد فقط .

أما الدرجة الثانية فهي تسمى درجة العقل بالفعل بالنسبة إلى الدرجة الأولى ، وإن سميت درجة العقل بالقوة بالنسبة إلى الثالثة ، وهي درجة تعقل البديهيات . والدرجة الثالثة هي درجة العقل بالفعل بالمعنى الكامل . والرابعة درجة العقل المستفاد . والخامسة درجة الصديقين الملهمين ، وهي أسمى الدرجات عند ابن سينا .

ولا يشترط الوصول إلى الدرجة الرابعة لتحقيق الدرجة الخامسة إلا عند متنسكي الفلاسفة كابن سينا والفارابي واضرايهما من الإشرافيين ، لأنهم يرون أن تأملات الجاهلين لا توصل إلى شيء ذي بال من كشف الحجب عن أسرار الكون وخفايا الوجود . ولذا يجب علينا أن نغني عناية خاصة بهذه الدرجة العقلية قبل أن نبسط المرتبة التنسكية عند الشيخ الرئيس ، ما دام أن الإنسانية الكاملة أو القربية من الكمال عند هذا الفيلسوف لا تتحقق إلا بتهيئة الوسائل الضرورية لإنتاج القوة الناطقة . وإذا ثبت أن هذه القوى هي الإنسان على الحقيقة ، فإن أخص الخواص بالإنسان هو تصور المعاني العامة المجردة عن المادة كل التجريد ... والوصول إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية، فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هي مما يوجد للإنسان وجلها يختص به الإنسان وإن كان بعضها بدنياً لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التي للإنسان^(١) .

(١) انظر ص ٣٤٦ من الجزء الأول من الفتاوى .

وهذه الدرجة الأخيرة هي التي تقتادنا إلى رأيه النفسى الذى سنسجله هنا بعد أن نشير إلى مصدر معرفته العقلية .

المعرفة السينية وأنواعها

لا يكاد رأى ابن سينا فى مصدر المعرفة يختلف عن رأى الفارابى ، إذ هو يرى مثله أن مأتى المعرفة الإنسانية هو فيض العقل الفعال الذى يحل بالكائنات المستعدة بالقدر الذى يسمح به هذا الاستعداد ، كما أفاض على هذه الكائنات صورها وحدودها بقدر استعداد المادة لقبول الصور والحدود .

غير أن ابن سينا يقسم المعرفة إلى ثلاثة أنواع : الأول فطرى ، وهو معرفة المبادئ الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والواحد نصف الاثنين ، وإذا ساوى ثلث أحد الاثنين المتعادلين ، وجب أن يساوى الثانى . والنوع الثانى مكتسب وهو إدراك المجردات المعقدة والكليات العامة ، ويحتاج إلى مجهود أكبر من مجهود القسم الأول ، ويجب أن تبدأ عملية التفكير فيه بالشعور الوثيق بوجوب اتصال الصور التجردية عن عالم المحسّات اتصالاً تاماً ، فلا يربطها بها زمان ولا مكان ولا شرط ولا كمية حتى تصبح عامة صالحة لتأليف الكلية منها ومن مثيلاتها .

وكيفية ذلك أن يتصور الشخص أن ما فى عقله ليس هو الحجر ولا الحيوان وإنما هو صورتاهما المجردتان عن كل اعتبار ، فإذا تعقل ذلك ، بدأ فى ربط الصور الجزئية بعضها ببعض حسبما بينها من صفات مشتركة ، وبهذا تتكون الكليات .

والأداة المدركة لهذين النوعين تدعى بالأداة الطبيعية ، وهى قسبان : فطرية واكتسابية . فأما الفطرية فهى مشتملة على قوة خاصة مستعدة لإدراك

المبادئ الأولى دون تعلم ولا اكتساب . وهي عامة لدى بني الإنسان جميعاً ، ولها مرتبتان : الأولى مرتبة العقل بالقوة ، والثانية مرتبة العقل بالفعل . وأما الاكتسابية فهي ملكة تتكون من الشئف والبران وتقدر على إدراك الكليات العامة . ولا يصل إليها إلا الخاصة ، وتسمى مرتبة العقل المستفاد .

وكيفية وصول المعرفة إلى نفوس الخاصة هي أن تقع الحواس على المحسّات فتتزع صورها ، فإذا حصلت هذه الصور اجتمعت في الحس المشترك ثم تعاقبت عليها بعد ذلك قوى النفس المختلفة كالخيلة والواهمة والناطقة . لتقوم بتجريدتها واحدة بعد الأخرى ، كل منها حسب طبيعته التي هي أدنى من طبيعة ما يليه . فالخيلة تجرد الصور عن المادة ، لا عن علاقتها ، والواهمة ترتقي في هذا التجريد أكثر قليلاً من الخيلة . والناطقة تمحو جميع الملائق المادية وتنقل الصور إلى مرتبة التجرد النقي الذي يستحيل عليها بعده أن تقبل الانقسام ولو اعتباراً أو فرضاً لشبهها بالقوة الناطقة التي جردتها ليصير حلولها بها ممكناً ، لأن المنقسم لا يمكن أن يحل بالذي لا ينقسم . كما أن الذي لا يقبل الانقسام لا يمكن أن يكون موضوعاً لما يقبله . ويصور ابن سينا هذا فيقول :

« فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ، ولا أن تحل طرفاً غير منقسم ، ولا بد لها من قابل فينا ، فيبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر الحالات ^(١) . »
ويجمل ذلك الأستاذ بوير فيقول :

« والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقل عملي ، وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا أو إدراكنا لذواتنا إدراكاً خالصاً ، والعقل لا يدرك قوى . »

(١) انظر ص ١٧٧ من النجاة .

النفس الدنيا في مكانها ، بل هو يرتقى بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض الشخصية وبانتزاع صورة كلية من الصور التخيلية . والعقل يكون في أول الأمر عقلا بالقوة ، ثم يصير عقلا بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤدّيها إليه الحواس الظاهرة والباطنة . فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بوساطة الإدراك ، ولكن بهدى وإنارة من فوق ، أى من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الإنسانى . غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظة تحفظ المعانى العقلية المجردة ، لأن الذاكرة لا بد تركّز أبدا على موضوع محسوس . وإذا أدركت النفس الناطقة شيئا ، فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائما من العقل الفعال . والنفوس الناطقة لا تمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلت من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذى تتلقى عنه المعرفة .

ثم إن النفس الناطقة التى هى أرق مما تحتها ، والتى تعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلى ، هى الإنسان على الحقيقة ، وهى تبرز إلى حيز الوجود جوهرها بسيطا لا يطرأ عليها فساد ولا يعرض لها فناء . وفى هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا عن مذهب الفارابى^(١) .

وليس هذا الامتياز قاصرا على إيضاح اتصال القوة الناطقة بالعقل الفعال ، فحسب كما يرى الأستاذ بوير ، وإنما هو يبرز كذلك أشد البروز فى مسألة تطور العقل وانتقاله من درجة القوة إلى درجة الفعل ، ثم إلى درجة الاستفاد وإبانة ما يقدر عليه فى كل واحدة من هذه المراتب وما يتناوله من أنواع المعارف وما يستعصى عليه فى الدرجة الدنيا أو الهولانية ، أو القوة . ثم ما يسترشد إلى إدراكه بنور العقل الفعال ، وما يشترط قبل ذلك من جهود ومحاولات تبدأ

(١) انظر ص ٧٤ وما بعدها من كتاب النفس ، و ١٧٨ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للأستاذ بوير وترجمة الأستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

بالحواس الظاهرية ثم ثنى بالحواس الداخلية واحدة تلو الأخرى . وهو — في . أكثر هذه النظريات — يسلك مسلك التأليف المادى الذى يتيسر فهمه للكثيرين الذين عنوا بدراسة الفلسفة وأعدوا لها العدة اللازمة للاحاطة بأدواتها واصطلاحاتها، وألموا بمذاهبها ونظرياتها، وتعقبوا مدارسها ومشكلاتها . ولكنه سلك فى مؤلفات أخرى من منتجاته سبيل الإشارات الخاطفة، والتنبيهات المجمة التى تدق على جماهير المثقفين فضلا عن أنصاف المتعلمين . ولم تكتف مواهبه الممتازة وعبقريته النادرة بذلك ، بل عمد فى ظروف خاصة إلى الرموز والألفاظ التى لا يعلم تأويلها إلا الراسخون فى « الفلسفة الأولى » أو المتعمقون فيما بعد الطبيعة . ومن هذا القسم الثالث قصة « حى بن يقظان » التى يروى أنه كتبها فى سجنه والتى يصفها الأستاذ دى بوير فيقول : « ويسلك ابن سينا فى بيان مذهبه فى العقل الإنسانى مسلك الرمز الذى كلف به أدباء الفرس المتأخرون فيسقط ما انتهى إليه من خيال شعري ويحذو حذوه . وأول ما يشوقنا هو قصة « حى بن يقظان » الرمزية وهى تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم ^(١) .

يحدثنا ابن سينا فى هذه القصة أنه خرج يوما هو وبعض رفاقه إلى أحد المتنزهات . وبينما هم يسرون التقي بهم شيخ وسيم الطلعة « ما عليه من الشيب إلا رواء من يشيب » أى أنه بقى فى طراءة العز وقوة الشباب ، ولم تزل منه السنون لأنه من عالم الخلود ، فسأله الشيخ الرئيس عن اسمه ونسبه وصناعته فأجابه بأن اسمه ونسبه حى بن يقظان ، وصناعته السياحة الدائمة حسب توجيه والده الذى أعطاه مفاتيح العلوم . ثم افتاد هذا الشيخ فيلسوفنا إلى عين ينبع منها ماء صاف رقيق من اغتسل منه تيسر له التغلغل فى أجزاء متعددة مختلفة من العالم الفسيح (أى العالم العقلى) ومن شرب منه نال قوة غير عادية تسمح

(١) انظر ص ١٨١ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بوير وتوجمة . الأستاذ عبد الهادى .

له باختراق الصحارى الرهيبة ، وتسلق الجبال الشاهقة المسيرة وإرهاب حراس الجحيم .

ويقول بعض الشراح هنا : إن الشيخ الوقور هو العقل الفعال ، وإن مواطن الفزعة التي وجه الشيخ إليها ابن سينا هي العوالم العقلية ، وإن الماء المتدفق من النبع الصافي الفياض هو المنطق وما بعد الطبيعة ، وإن الظلمة التي تكتنف الأودية والروج هي الجهل ، وإن النور النامر الباهر الذي يعقبها هو الفلسفة بمنناها العام .

وهو يحدثنا أن أرضنا هذه محوطة بمالين مختلفين يحجبهما عنها حجاب كثيف أحدهما من جهة الغرب ، والآخر من جهة الشرق ، وأن الأول هو الهيولى ، والثاني هو الصورة ولكن الجانب الشرقى — رغم أنه عالم الصور المضيء — تكتنف الظلمة والكآبة جهته الدنيا وهي التي تلي الأرض من عالم الصور .

وإذا صعد المرء في هذا الطريق إلى أعلى ، مر بسلسلة الكائنات من أقاليم العناصر إلى المعادن ، إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان . وأخيرا يصل إلى منطقة الملائكة التي هي على درجات متعددة ومأهولة بطوائف روحانية مختلفة الرتب والاختصاصات .

ويحسن أن نمر معك هنا بنماذج من نصوص هذه الاسطورة الرمزية الباهرة بمد أن المعنا إلى حل بعض رموزها الغامضة . وهاك شيئا من هذه النماذج .

« فرجع بنا الحديث إلى ما ساءلته عن إقليم إقليم مما أحاط ببلده ووقف عليه خبرة ، فقال لي إن حدود الأرض ثلاثة ، حد يحده الخافقان . وقد أدرك كنهه ، وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة يحل ما يحتمل على . وحدان غريبان : حد المغرب ، وحد قبل المشرق . وكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منه لم تأت للبشر بالقطرة . وما يفيدها الاغتسال في عين خراة في جوار عين الحيوان الراكدة

إذا هدى إليها السائح فتطهر بها وشرب من فرائها ، سرت في جوارحه . منة .
 مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام ، ولم يتسرب في البحر المحيط ، ولم يكدها
 جبل قاف تدهده الزبانية مدهمة إلى الهاوية فاستزدناه هذه العين ، فقال :
 سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب ... إنه من خاضها ولم يحجم
 عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نوراً فيعرض له أول شيء عين خراة
 تمد نهراً على برزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجعن إلى الفرق . وتقسم
 تلك الشواهد غير منصب حتى تتخلص إلى أحد الحدين المنقطع عنهما ،
 فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصابقة بلادنا إياه فقال : إن بأقصى المغرب بحراً
 كبيراً حامئاً قد سمي في الكتاب الإلهي عيناً حمئة ، وإن الشمس تقرب من
 تلقائها . وممد هذا البحر من إقليم غمر فات التحديد رحبه لا عمار له إلا الغرباء
 يطروئون عليه . والظلمة معتكفة على أديمه ، وإنما يتحمل المهاجرون إليه لمة نور
 مهما جنحت الشمس للوجود^(١) إلى أن يقول : « وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً
 بملكهم مصرون على خدمة المجلس بالثول . وقد صئنا فلم يتبدلوا بالاعتماد ،
 واستخلصوا للقربي ، ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله ، وامتعوا
 بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصال فيه ، وحلوا تحلية اللطف في الشئائل والحسن
 والثقافة في الأذهان والنهاية في الإشارات ، والرواء الباهر ، والحسن الرائع ،
 والهيئة البالغة . وضرب لكل واحد منهم حد محدد ، ومقام معلوم ، ودرجة
 مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك ، فكل من عداه يرتفع عنه ، أو يسمح
 نفسه بالقصور دونه . وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوم ، وهم أولاده وحفدته ،
 وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه . ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم
 لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم ، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبق
 منه وأشد بهجة ، وكلهم مستخرون قد كفوا الاكتفاء . والملك أبعدهم في ذلك
 مذهباً . ومن عزاه إلى عرق فقد ذل ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى . إنه قد

(١) انظر ص ٤٦ وما بعدها من حى بن يقطان لابن سينا طبعة دار المعارف .

فات القدر الوصاف عن وصفه ، وحادث عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها :
إلا يتباين أعضاء . بل كانه لحسن وجهه ، ولجود يده ، يعنى حسنه كل حسن ،
ويحقر كرمه تقاسه كل كرم . ومتى هم يتأمله أحد من الحافين حول بساطه غرض الدهش .
طرفه ، فأب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه ، وكان حسنه حجاب
حسنة ، وكان ظهوره سبب بطونه ، وكان تجليه سبب خفائه ، كالشمس لو انتقبت .
يسيراً لاستعلنت كثيراً . فلما أمنت في التجلي احتجبت ، وكان نورها حجاب
نورها . وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه ، لا يرضن عليهم بلقائه . وإنما يأتون
من دنوقواهم دون ملاحظته ، وإنه لسمح فياض واسع البر غمر النائل ، رحب
الفناء عام العطاء ، من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظه ، ولا يلفته عنه غمره .
ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فتلقاهم من فواضله ما ينوء بهم ويشعرهم باحتقار
متاع أقلهم هذا . فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون .

قال الشيخ حى بن يقظان : لولا تقربى إليه بمخاطبتك منها إياك لكان لى
به شاغل عنك ، وإن شئت تبعتنى إليه والسلام .

وبعد أن يلم الأستاذ دى بوير بهذه القصة إلمامة عاجلة شديدة الإيجاز ، بل
توشك أن تكون إشارة خاطفة أكثر منها أى شىء آخر يعلق عليها بقوله :

« ويقود حى بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق ويردان معاً شرعة الحكمة .
الإلهية ينبوع الشباب الدائم حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور ،
وحيث السر الأزلى . فحى بن يقظان هو هادى النفس الناطقة الإنسانية ، وهو
العقل الفعال آخر العقول الفلسفية ، وهو الذى يؤثر في العقل الإنسانى ^(١) . »

من تأويلات هذه الأسطورة يتبين الباحث أن ابن سينا قد أجمل فيها الجانب
الأعلى من مذهبه بعد أن بسط الجانبين الآخرين : الطبيعى والرياضى فى .

(١) انظر ص ١٨١ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف الأستاذ دى بوير
وترجمة الاستاذ عبد الهلدى أبى ريدة .

موسوعات المفصلة ، وهو وإن كان قد وفى هذا الجانب الأخير حقه فى تلك الموسوعات ولا سيما فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، إلا أنه قد توجهنا هنا بذلك الرمز الشيق الذى صاغه فى هذه الصورة الأسطورية التى تشبه أساطير پارمينيديس الذى يحدثنا أن أفروdit أركبته مركبة فخمة وسلمت قيادتها لابنة الشمس ، فسارت به حتى أوصلته إلى باب النهار ، فرأى العدالة جالسة عليه تحرسه وترعاه ، فما أن رآته حتى فتحت له الباب ثم أبانت له طريقين : أحدهما طريق معرفة « الوجود » أو طريق « الحقيقة » الذى يجب عليه اتباعه .

والثانى طريق الظاهر ، أو طريق آراء الفانين الذى يلزمه اجتنابه .

وتلك طريقة حكيمة فى إبانة المبادئ العالية التى يجب أن تصان عن عقليات الدهاء ، لأنها إذا بقيت بين أيديهم شوهوا معانيها ، وحولوا جمالها إلى دمامة ، وأساءوا توجيهها ، واستخلصوا منها الشر والسوء بدلا من الخير والرفعة .

ومهما يكن من شيء فإن هذه الآراء السيفية سواء أ كانت صريحة أم رمزية ، تتعلق بعضها بالمعلومات الواردة عن طريق الحس ، وبعضها بالمعقولات المحضة التى ليس لها بطبيعتها أدنى اتصال بالمادة ، وهذه الأخيرة تدركها القوة الناطقة مباشرة دون احتياج إلى استعانة بالقوى الأخرى . وآية ذلك عنده أنه لو احتاجت النفس فى هذه المعقولات إلى غيرها لما أدركت ذاتها وبقية العالم العقلى إلا بآلة ، وليس بينها وبين ذاتها آلة ، وهى مع ذلك تدرك ذاتها وغيرها من المجردات المحضة . ففى هذا يقين باستغنائها فى إدراك العالم المعقول عن الآلة . وفى هذا يقول الرئيس ابن سينا :

إن أهم ما تتميز به النفس هو الإدراك العقلى ، وهذا الإدراك لا يستخدم آلة جسمية ما على غرار الإدراك الحسى الذى يعتمد على أعضاء معينة كالعين والأذن وغيرها . وبالإدراك العقلى تدرك النفس ذاتها ، وتدرك أنها تدرك . وهذا الشيء لا يستطيعه أى عضو جسمى من الأعضاء التى تحس ، فهذا دليل

إذن على أنها لا تحتاج في قوامها إلى الجسم وإلا لوقف هذا الجسم حائلاً دون إدراكها لذاتها^(١) :

وقد أسلفنا أن النفس البشرية عند ابن سينا تدرك — أول ما تدرك — ذاتها قبل أن تدرك البدن الذي هي فيه ، أو أى عضو من أعضائه كما أوضح الرئيس ذلك في بديهية الذات المعلقة التي تعرف أنيتها حتى لو غاب عن معرفتها كل ما عدا هذه الأنية التي جزم «ديكارت» فيها بعد بأنه يدركها ويدلل على وجودها وعلى إدراكها إياها قبل أن يدرك جسمه بمراحل ، بل هو لا يعود إلى التدليل على وجود هذا الجسم إلا بعد أن ينتهي من براهين العالم الأعلى ، وهو يجمع هذا بقوله «أنا أفكر ، إذن أنا موجود» ، والتي صورها فيلسوفنا بقوله : «فهذا دليل إذن على أنها لا تحتاج في قوامها إلى الجسم ، وإلا لوقف هذا الجسم حائلاً دون إدراكها لذاتها»

المعرفة التصوفية

رأيه التصوفى فى النفس :

يتلخص رأى ابن سينا التصوفى فى النفس فى أنها جوهر شفاف هبط إلى الأجسام البشرية من عالم الأزل وحكم عليه البارى بالبقاء فيها زمناً محدوداً وكان فى أول الأمر آسفاً شاعراً بغريبته متضيقاً من حصره فى هذه الدائرة المادية الضيقة ، ولكنه لم يلبث أن شعر بسرور عظيم لأنه رأى مالم يكن يرى لو أنه استمر فى عاله العلوى ، وهى فى الأصل من عالم الكمال ، ولكنها قد تصاب بنقص من اصطحابها للجسم فتصبح مفتقرة إلى الطهر والنقاء اللذين لا تعود إلى مرتبتها الأولى إلا بهما . وهى لا تبلغ هذه المنزلة إلا بالشرطين الآتين : أن تتخذ الفضائل شعاراً لها بعد أن تتوقف حتى تصير عالمة بكل ما من شأنها أن تعلمه

(١) ص ١٧٧ وما بعدها من النجاة .

وهو يتحقق في أن تحيط بالأنظمة العقلية والمعارف الذهنية ، وأن تلتقي في ذاتها كل العقولات الرفيعة حتى ينطبع فيها شبه صغير بالبدع الأول وتصبح قادرة على خلق صور عقلية لكل ما في هذا الكون من حقائق محسة . وإليك ما قاله ابن سينا في تصوير النفس :

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| هبطت إليك من المحل الأرفع | ورقاء ذات تعزز وتمنع |
| محجوبة عن كل مقلة عارف | وهي التي سمرت ولم تقبرقع |
| وصلت على كره إليك وربما | كرهت فراقك وهي ذات تفجع |
| أنت وما أنست قلما واصلت | ألفت مجاورة الخراب البلقع |
| وأظنها نسيت عهداً بالحمى | ومنازلا بفراقها لم تمنع |
| حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها | في ميم مركزها بذات الأجوع |
| علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت | بين العالم والطلول الخضع |
| تبكي إذا ذكرت ديارا بالحمى | بمدامع تهى ولما تقطع |
| وتظل ساجدة على الدمن التي | درست بتكرار الرياح الأربع |
| إذا عاقها الشوك الكثيف وصدها | قفص عن الأوج الفسيح الأرفع |
| حتى إذا قرب السير إلى الحمى | ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع |
| سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت | ماليس يدرك بالعيون المجمع |
| وفدت مفارقة لكل مخلف | عنها حليف الترب غير مشيع |
| وبدت تغرد فوق ذروة شاهق | والملم يرفع كل من لم يرفع |
| فلأى شيء أهبطت من شامخ | سام إلى قعر الحضيض الأوضع |
| أن كان أرسلها الإله لحكمة | طويت عن الفطن اللبيب الأروع... |
| فهبوطها أن كان ضربة لازب | لتكون سامعة بما لم تسمع |

وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق للحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

طريق المعرفة الدينية :

على الرغم من أن ابن سينا تأثر في أكثر آرائه بأرسطو، نشاهد له طائفة من
الآراء تأثر فيها بأفلاطون وأفلوطين. وذلك كالجانب التنسكي بقسميه : النظرى
والعملى . فحين يستعرض الباحث الأجزاء الأخيرة من كتبه ، يلفت نظره
ما يلتقى به فيها من حديثه عن الوحي والإلهام والرياضة ، ومن قوله بأن الفضيلة
تستطيع أن تكشف للنفس أسرار الكون ، وبأن الإلهام الذى يختص به الله
الاختيار من عباده هو إحدى وسائل المعرفة البشرية، وبأن النبوة مكتسبة يفوز بها
كل من توفرت فيه شروطها ، فيحس بأن الهوة بينه وبين أرسطو قد اتسعت
وبأنه أخذ يدنو من أفلاطون وأفلوطين بخطوات واسعة .

على أنه ينبغى لنا أن نقرر هنا أن آراءه فيما ينبج من الرياضة من معرفة
تختلف كل الاختلاف عن آراء الغزالي ومن نحائحوه في هذه المشكلة ، إذ أن
الفضيلة عند ابن سينا ليست كل شيء للوصول إلى إدراك الحقيقة المطلقة، بل إن الثقافة
شرط أساسى يجب أن يسبق الفضيلة ، لأن التنسك مع الجهل عنده لا يجدى ما دام
أن العلم هو وحده الذى يؤهل النفس إلى انطباع العالم العقلى فيها . بينما أن المتصوفين
الآخرين يجزمون بأن الرياضة وحدها كافية لانكشاف الحقائق أمام النفس .
وليس من العسير على الباحث أن يجد بعض آراء متأخرى الصوفية بين نظريات
أفلاطون وأفلوطين ونسائك الهند والمسيحيين ، كما أنه ليس عسيراً عليه أن يتبين
في رأى ابن سينا صورة جليلة من تلفيق الأفلاطونية الحديثة التى وضعت ثقافة
أرسطو إلى جانب رياضة أفلاطون وتنسك أفلوطين .

تبدو قيمة العرفان النفسى عند ابن سينا فى مميزاته الخاصة التى لا يشك الباحث أن يثر عليها عند غير هذا الفيلسوف الجليل الذى لم يلجأ إلى الارتقاء بين أحضان التصوف ليأسه من العرفان عن طريق العقل ، أو لأن العقل خذله وتخلى عنه كما حدث ذلك لغيره كلاً ، وإنما أراد أن يجتاز حدود العقل الذى وقف عند المعرفة المنطقية وإن كان قد نجح فيها نجاحاً باهراً ، وأن يغمس بكل كيانه فى بحار ذلك العرفان النفسى الذى لا تتناول هامة المنطق إلى عليائه فكان بذلك محققاً لقول الأستاذ المستشرق « كارادى فو » : « إن هؤلاء الفلاسفة عندما احترمو العقل ، ووضعوه فوق كل اعتبار فى هذه الحياة وآمنوا بمصمته ووصلوه إلى المعرفة العليا ، لم يمنعمهم ذلك من أن يعتقدوا أن فوقه قوة بصيرية تصل عن طريق النفس إلىسمى منزلة ، وتنتهى بأن تغمر صاحبها فى بحار النور الأقدس الذى لا يستعصى عليه انكشاف كل عرفان » .

صدر ابن سينا فى مذهبه الصوفى عن مبدأ المعرفة الإلهية فقرر مبدئياً أن الطريقة الصوفية الحقيقية هى التى تنتهى بصاحبها إلى معرفة البارى جل وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها ، ولكنها ليست معرفة عقلية آتية عن طريق الأقيسة المنطقية ، بل عن طريق النور الذى ينعكس فى مرآة النفس .

يبد أن النفس البشرية عنده — فى جميع حالات المعرفة العقلية العادية — لا تكون على اتصال إلا بالعقل الفعال غير أن هذا الاتصال يظل ناقصاً ، لأن النفس البشرية لا تزال مرتبطة برباط المادة مثقلة بغوائى الحس ، وحسبها أن تتخلص من هذا كله ليكون الاتصال كاملاً فإذا فعلت تغلغل فى العالم العقلى كله وكشفت عنها حجبها ، وتمزقت دونها أستارها ، وطلع عليها نهاره ، وحين ذاك تحيا هذه النفس حياة العالم العقلى النقى ، وتتلقى مثله إشعاع النور الذى هو منبع كل نور ، وهو الصادر عن الموجود الأول الذى هو الكامل من كل وجه ، الواحد من كل وجه ، والذى عنه انبثق كل ما عداه ، وهو المستغنى عن كل ما عداه .

تلك هي المعرفة العليا أو اللدنية أو عرفان الحق عند ابن سينا . ومنها يتضح اتصافاً تاماً أنه لا يوجد فرق عند هذا الفيلسوف بين أسس المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية ، وأن النفس في الحالتين منفعة متلقية أنوار العالم العقلي ، غاية ما هناك أن التلقى في حالة التصوف أقوى وأكمل منه في حالة التأمل الفلسفي .

مس ابن سينا المعرفة التصوفية في بضع رسائل من مؤلفاته مساهمات متفاوتة وعمقاً ، ووضوحاً وغموضاً بتفاوت الأحوال والظروف التي ألف فيها تلك الرسائل فجعل يمددنا عن المعرفة البشرية وعن طبيعة النفس وعلاقتها بالملأ الأعلى ، وبعيرها في الحياة الأخرى .

وهذه الرسائل كلها لا تعالج إلا إنتاج المعارف الصوفية والثمرات الناجمة عن تلك المعارف التي هي مقصورة على من كشفت عنهم الحجب ، وتمزقت دونهم الأستار ، ولكنها لا تعرض لكيفية الوصول إلى المعرفة ولا المراحل الحصول عليها . يضاف إلى ذلك أن كثيراً من هذه الرسائل قد فقدت . ولهذا سوف لا نقف عندها ، بل سنجتازها إلى كتاب الإشارات الذي سجل فيه هذه المراحل وتلك العرجات ، فنقف بك عنده وقفة بسط وتفصيل كافيين لإعطائك فكرة — ولو إجمالية — عن هذا الجانب الهام من إنتاج الشيخ الرئيس وإليك هذه الوقفة :

مراحل العرفان :

تبع ابن سينا في مسلكه الصوفي إلى المعرفة العليا طريقة صعودية ذات مراحل ومراتب تتبدى ثانياً على أثر انتهاء أولها كأنها حلقات سلسلة رأسية صاعدة في نظام وانسجام . ويمتاز بعض مراتبها على البعض الآخر بمقدار بعدها عن الحسيات وتقدمها في العالم العقلي . ويلاحظ الناظر في المعرفة التصوفية عند ابن سينا أنها منذ المرحلتين الأولى والثانية قد بدأت النفس تتقدم نحو المجردات بخطوات واسعة بوساطة تطهر خلق وعقل مزدوج . وقبل أن يشرع في صعود

سلم هذه المراحل الأولية أخذ يفرق بين الزاهد والعابد والعارف . فقرر أن الزاهد هو من يتخلى عن لذائذ الحياة الدنيا ، وأن العابد هو من يقوم بطاعة الله وعبادته وتنفيذ تعاليم الكتاب والسنة ، وأن العارف هو من يتجسس نحو الباري قصد عرفانه لذاته فحسب . وأولى مميزاته أنه لا يرى من وراء معرفته إلى أى هدف آخر سوى هذه المعرفة .

ولقد أجمع الشيخ الرئيس في احترام توحيد غاية العرفان إلى حد أنه أعلن أن من قصد في معرفة الله غاية أخرى — ولو كانت هي المعرفة ذاتها — كان كأنه قد ثنى أو أشرك بالباري ، وهو في هذا يقول :

« من طلب العرفان للعرفان ، فقد قال بالثاني ،^(١) .

ومها يكن من الأمر ، فإن المراحل التي يجب أن يجتازها النفس لتلقى الإشعاع الإلهي تبتدىء عنده كما عند الفارابي بمرحلة الإرادة ، إذ أن المرید يشرع في اتجاهه نحو ربه بإرادته الشخصية التي لا بد من أن تتبع إماماً من عقيدة دينية صادقة صادرة عن إيمان راسخ، وإما عن معرفة فلسفية وصلت إلى الحق الأسمى . إن العقيدة والمعرفة كليهما تدفعا صاحبيهما إلى السير في سبيل الكمال والتقدم نحو الملأ الأعلى .

وبعد الإرادة يصل المرید إلى المرحلة الثانية . أي « المرحلة الرياضية » ولها ثلاث غايات : أولاها تخليص النفس من علائقها بكل الدوائر الفانية أو نبذ كل ما يشغل عن الباري . وهذا ينال بالزهد .

والغاية الثانية هي تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس المطمئنة . ونتيجة هذا العمل تنقية قواه الداخلية مستعينا في ذلك بأوامر الدين وإقامة شعائره حسب الكتاب والسنة . وتلك هي مهمة العابد .

(١) انظر قسم التصوف من الإشارات لابن سينا .

وثالثة تلك الغايات : هي تصفية الجانب الباطنى من النفس ، أى « السر » ، وجعله - بوساطة التأمل والطهر والعفاف والميول النقية - جديراً باليقظة الدائمة والتنبه الحازم المتين .

ولارب أن ابن سينا فى هاتين المرحلتين الإعداديتين متأثراً تارة بالمعانى الإسلامية المحضة ، وأخرى بمن سبقوه من صوفية المسلمين ، وثالثة بالتأثيرات الأفلاطونية التى أثرت فيه عن طريق الفسارابى من جهة ، وعن طريق كتابى « ربوبية أرسطو » ، والعلل ، اللذين عزيا زيفاً إلى غير مؤلفيهما الحقيقين واللذين هما مفعمان بآراء متأخرى الأفلاطونية الحديثة واللذين كانا من أهم أسباب الأخطاء الفادحة التى وقع فيها فلاسفة المسلمين ومؤرخو الحركة العقلية الإسلامية .

وعندما تتمكن النفس من امتلاك قواها وتتغلب على الملائق الحسية على هذا النحو الذى أشرنا إليه ، فإنها تستطيع أن تلتقى بذاتها فى سيرها صوب العالم العقلى ولا جرم أن المراحل الآتية ستصور لنا تلك الترقيات الناشئة عن الإلهامات المتلقاة بعد مرحلتى الإعداد السالفتين اللتين يسرتا لها الإفلات من رتبة المادة وقيود الشهوات . وينبغى أن نعلم أن ذلك التصوير هو من وجهة نظر النفس البشرية لا من وجهة نظر العالم الأعلى .

المرحلة الثالثة ، وهى « مرحلة الحد » ، وفيها تكون النفس قد أعدت تمام الإعداد لتلقى أول الأنوار المعنوية ، وطلبة الإلهامات العلوية ، وهى تبدو أول الأمر خلسات كأنها ومضات تعقبها ظلمات ، ثم يعود الومض سيرته ، ويستأنف الظلام أوبته ، وتظل الحال على هذا المتوال إياباً وذهاباً وظهوراً وحفوتاً متعاقبين دواليك حتى يتبدل الأمر ويتحول الشأن .

غير أن هذه اللمحات القدسية ، وتلك النفحات الربانية - وإن كانت تبدو حائلة متحولة - لا تذهب عبثاً ، ولا تضع هباءاً ، بل إن النفس تستفيد من كل ومضة ، وتسترشد بكل إشعاع فيتكون لديها من الضوء الخالد ما يجعلها

قينة أن تساهم في ذلك النور الإشعاعي وتلك المجردات التي تفيض من الوجود الأول ، ثم تتدلى في انسجام واتساق حتى تغمر ذلك الكائن المتواضع المتطلع إلى الفيض الأسمى الذي هو بغيته المرموقة .

دلى أن هذا المتطلع إلى رضوان ربه لا يكون في هذه الحالة ظافراً بالسكينة القلبية ، ولا فائزاً بالسلام النفسى ، وهو لهذا يظل في شوق بعذبه ، وهيام بضنيه حتى يصير أهلاً للمرحلة الرابعة وهي « مرحلة السكينة » التي تنزل على قلبه فتحول قلقه إلى هدوء ، وتبدل عذابه راحة وسعادة . ولكن هذه السكينة لا تدوم دواما غيره منقطع ، نعم إن لحظات النور فيها أطول مدى وأعمق إشعاعا ، بيد أنه كما يغمر المتصوف طولها في السرور والحبور ، كذلك يغمسه انقطاعها عنه في الحزن والانقباض حتى تعود . وبالإجمال هي لا تزال في هذه المرحلة سكينة نسبية غير ثابتة الثواء ، لأن النفس أثناء هذه المرحلة لا تزال في حالة سلبية خاضعة لما تتفضل به عليها السماء من تقدم ورضوان ، وإجادة وإحسان ، وفيض بالعرفان « رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَتُزِلْتُ إِلَىٰ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ » ولكن الصوفي لا يلبث أن يرقى في سلسلة السموات حتى يصير جديراً بالانخراط في سلك المرحلة الخامسة ، وهي مرحلة « الملكة » التي تصل فيها النفس البشرية إلى منزلة الاتصال بالعالم المجرد ، أو بالعقول المفارقة ، أو بالعقل العام ، وإذ ذاك تأخذ في الرقى درجة بعد درجة بصورة إيجابية لاسلبية كما كانت في المرحلة الثالثة . ومعنى هذا أن ارتقاءها يكون لإرادتها أى كلما شاءت سميت ، ومتى أرادت ارتقت دون مانع ولا عائق . وذلك لأن الفيض الرباني قد منحها السلطان الذي بفضلها تستطيع أن تزيل من أمامها العقبات ، والذي به تملك أن تلتفت إلى العالم الأعلى كلما عن لها ذلك .

وأخيراً يجب أن يجتاز الصوفي بالضرورة مرحلة « الملكة » وأن يصل إلى الحد النهائي الذي لا بدله من المعرفة والذي لا تملك فيه إرادته ألا تعرف ولا تستطيع أن تعدل عن أن تعرف كما كانت الحالة في المرحلة السابقة ، بل إن تلقى المعرفة في هذه الحالة يصبح هو الحالة الثابتة الدائمة التي لا تختلف ولا تفتقر عن الصوفى . ومنشأ ذلك أن السر الباطنى للنفس قد صفا وأضحى شيئاً بمرآة مصقولة متجهة

تتمحو الحق الأول الذى منح كل حق وجوده إذا أمن أن يتجه نحوه متجهه ،
وذلك لا يمكن قطعاً إلا تصويراً للعقول ، وترويضاً للنفوس على قبول هذه
العبارات ، وتسهيلاً على الأذهان فهمها واستساغتها لأن الله ليس فى جهة حتى
يتجه إليه .

على أن هذا الحد النهائى هو ذاته مؤلف من مرتبتين : فى المرتبة الأولى
يكون الصوفى موزعاً بين حالتين إذ هو ينظر تارة إلى نفسه التى هى المرآة .
وأخرى ينظر إلى انعكاس النور الإلهى الأبهى على صفحة هذه المرآة . وفى
المرتبة الثانية يتصرف الصوفى عن كل شىء حتى عن نفسه ، بل عن سر نفسه ،
الأعلى ، ولا ينظر إلا إلى انعكاس أنوار الجلال الإلهى . وفى هذه النظرات الثابتة
الدائمة المتفانية يتحقق « الوصول » الذى يحقق معه — عن غير قصد ولا إرادة
ولا طلب — اسمى قم السعادة .

الفصل الثاني عشر

المعرفة عند ابن باجة وابن طفيل

تقديم :

آمن فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب بمبدأ عقلى خطير نزل من عقولهم منزلة العقيدة من قلوبهم، وظلوا أوفياء له طول حياتهم، يسجلونه في كل صفحة من منتجاتهم، ويؤسسون عليه الصفيير والكبير من نظرياتهم ، ويصورونه في الواضح والرمزى من مؤلفاتهم ، وهو أن العقل الإنسانى يستطيع أن يصل إلى أسنى درجات المعرفة ، وأن يدرك أدق أنواع الحقائق دون عجز أو قصور أو تلجلج أو تردد (وقد صور الفارابى هذا المبدأ تصويراً جلياً في استنباطه برهان وجود الله من العقل المحض الذى لا يستعين بالحس أدنى استعانة)

ورسمه ابن سينا رسماً بارزاً في صورة الكائن الذى لا جوارح له يلمس بها ما عداه ، وهو منتصب في الفضاء لا يلمس الأرض ولا يستفيد بما عليها من معلومات حسية . وهو رغم هذا يدرك نفسه الناطقة أو قوته العاقلة بلا أى موقف أو مرشد . وقد سبق هذان الفيلسوفان العظيمان « ديكارت » بعدة قرون في مبدئه الجليل الذى فاق فلاسفة أوروبا المحدثين من غير استثناء ، وهو : « أنا أفكر إذن أنا موجود » كما أشرنا إلى ذلك في موضعه عند ابن سينا ، إذ أن معنى هذا المبدأ استنباط المعرفة كلها من داخل عقله دون أية استعانة بالخارج ، وهو عينه ما أسلفناه لفيلسوفى الإسلام العملاقين .

وكما برز هذا المبدأ الخالد في مذاهب عظماء فلاسفة الشرق، كذلك بدا واضحاً في مؤلفات أعلام فلاسفة الأندلس فسجله ابن باجة في كتاب « تدبير المتوحد »

حيث قرر أن الفرد إذا تركز في نفسه ، وتوحد في ذاته ، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على تفكيره ، ولا للعرف السائد سيطرة على عقله ، استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسمىها قدراً .

وكذلك صاغ ابن طفيل هذا البسداً الفلسفى الهائل فى قصته الشقيقة « حى بن يقظان » التى بدأ فيها بصورة فعلية فائقة تشبه تلك الأساطير الرشقة التى صاغ فيها بارمينيديس وأفلاطون أرقى وأدق النظريات الفلسفية بأسلوب عذب قال عنه أحد معاصرى ثانيهما « لكأننى بالنحلة تصب جناها على لسان أفلاطون » وقال عنه آخر : « لو أن مذهب أفلاطون صيغ فى أسلوب غير أسلوب أفلاطون لما فهم منه أحد شيئاً » كما أسلفنا .

ولما كنا قد أبنا هذا البسداً عند فلاسفة المشرق ، فإننا سنتحدث عنه هنا فى إيجاز عند ابن باجة وابن طفيل ، كل حسب وسيلته الخاصة التى اختارها وارتضاها . وإليك البيان :

يحدثنا الأستاذ دى بوير فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » أن « واجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات . ثم تصورات النفس المترددة بين الحس والعقل ، ثم العقل الإنسانى ذاته ، والعقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة للإنسان بعروجه فى درجات متتالية ، وترقيه من الجزئى والمحسوس ، يصل إلى ما هو فوق طور العقل وإلى ما هو إلهى ، والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظرفيها . ولكن شروق نور العقل الفعال وكل إحساس أو تخيل للكلى أو اللامتناهى الذى يكون فيه الوجود عين ما يعقل منه فهو معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى . لأن غايته هى المعقولات كلها . وإذا كان الكلى بهذه المثابة فلا يمكن القول ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة . أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلى وجودها فى .

شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت وتلقى الثواب أو العقاب .
فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل عاقل . وعقل الإنسانية
في جملتها هو وحده الأزلي ، وذلك باتحاده بالعقل الفعال ...

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل . وأكثر الناس لا يزالون
يتعثرُونَ في الظلام ، وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها الخفيفة ثم يزولون
كما تزول الظلال . نعم إن بعضهم يرى النور ويرى عالم الأشياء الملونة ، ولكن
الذين يدركون حقيقة ما يرون قليلون جداً ، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين
يبلغون الحياة الأزلية ، وحينئذ يصيرون نورا .

وكيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية وبتنمية قواه العقلية تنمية خالصة من القيود .
والفعل الذي يصدر بعد الفكر والروية هو فعل اختياري ، أي فعل يشعر فاعله
بغاية يقصدها منه . فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً لأنه عثر به ، فهو يفعل فعلاً
لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان . أما إذا حطمه لكي لا يعثر
به غيره ، ففعله إنساني ويمكن أن نسميه صادراً عن عقل . ولكي يعيش
الفرد كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكي يستطيع المضي في أعماله طبقاً لإملاء
العقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان . ويسمى ابن باجة كتابه
في الأخلاق « تدبير التوحيد » وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه .
ويستطيع الإنسان بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية تاركاً مساوئها .
ويمكن الحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، بل هذا
واجب عليهم متى لقي بعضهم بعضاً . فهم يكونون دولة داخل الدولة ويحاولون
أن يعيشوا على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض . وهم يترعرعون
كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني . وكذلك
يتنكبون عن ملذات العامة وترعاتهم الدنيئة وهم غرباء عن الشواغل الدنيوية
في المجتمع . ولما كانوا متحايين ، فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها .

ولما كانوا أحبباً لله وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة تقوسهم في الاتحاد بالعقل.
الفعال الذى يفيض المعرفة على الإنسان (١) .

ولما كان ابن باجة قد أوضح ذلك كله في كتاب « تدبير المتوحد » ، فقد آثرنا
أن نقف بك عند هذا الكتاب وقفة مستأنية نجلى فيها مذهبه في المعرفة ، وإليك
هذه الوقفة :

المعرفة في كتاب تدبير المتوحد

طبع ابن باجة الفلسفة الإسلامية في الغرب في نظرية المعرفة بطابع جديد.
يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالي قد طبعها به في المشرق بعد
أن خلاله الجو بوقاة أعلام الفلاسفة ، وهو أن الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة .
فلما جاء ابن باجة هاجم هذا رأى وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية
المعرفة ويندمج في العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع ، واستطاع الانفراد
بنفسه واستخدام قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم ،
وغلبت الناحية الفكرية في ذاته على النزعة الحيوانية . وصرح بأن الجمعية البشرية
هى التى تطفى على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعوقه عن الكمال بوساطة
ما تنمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة . وإذن ففى مكنة الإنسان
أن يصل إلى أعلى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التى لا تتخلف
ألبته متى ساد العقل أفعاله وتفرغ لتحصيلها بانعزاله العقلى والنفسى من المجتمع
وتحريره من قيوده العرفية التى كثيراً ما تسودها الخرافات ، وتسيطر على قواه
وملكاته كما أوضح ذلك في كتاب « تدبير المتوحد » وهو يتألف من ثمانية
فصول .

(١) انظر ما يرويه ابن طفيل عن ابن باجة في مقدمة كتابه ثم انظر صفحات ٢٤٣ .
وما بعدها من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للاستاذ دى بوير ترجمة الاستاذ
عبد الهادى أبى ريده .

في الفصل الأول : شرح المؤلف معنى كلمة تدبير ، فأبان أنها تطلق على كل مجموعة من القواعد التي يضبط بها عدد من الأفعال يتجه إلى غاية واحدة كتدبير الأسرة ، وتدبير الجيش ، وتدبير الدولة . ولما كانت أفعال الفرد المتجهة نحو غاية السمو لا بد لها من تفكير مستقيم بعيد عن كل تأثير أجنبي ، ولما كان هذا النوع من التفكير لا يتيسر إلا عن اعتزال الهيئة الاجتماعية المرهقة بأدناس العرف والمعادن والجهل ، وتركز الفرد في داخل نفسه ، فقد عنون كتابه : « تدبير المتوحد » .

وعنده أن تدبير المتوحد الذي اعتزل الهيئة الاجتماعية الناقصة هو صورة لدولة كاملة تملأت أمام عقل هذا الفرد فتعقبها ليحقق وجودها في دولته . وهو يرى أن الدولة المثالية يجب أن تخلو من الأطباء والقضاة والقوانين ، لأنها لا تكون مثالية إلا إذا صار كل أهلها أصحاب عدولا أخيارا . وفي هذه الحالة يكون وجود الأطباء والقضاة والقوانين نوعا من العبث . وهؤلاء المعتزلون أو المتوحدون هم عناصر الكمال في الدولة الناقصة التي تسودها الأريستوقراطية أو الأوليجارشية^(١) أو الطغيان .

وفي الفصل الثاني : درس المؤلف جميع الأفعال الإنسانية ليتبين ما يمكن أن يحقق من بينها غاية المتوحد ، فألقى هذه الأفعال تنقسم إلى قسمين : الأول ما كان ناشئا عن الإرادة الحرة بعد الروية والنظر . والقسم الثاني هو ما كان باعثة الغريزة الحيوانية الخاضعة لنفسه الناطقة ، وهو لهذا في أعلى المراتب الأخلاقية ، إذ أن كل من غلبت قواه البهيمية قوته الناطقة هو أخس من الحيوان ما دام أن غلبة الشهوة على الحيوان طبيعية . وهو يرى أن أفعال كل فرد تتعلق بإرادته الخاصة ، وأنه يستطيع أن يقف تيار شروره متى أراد ، وأن من الواضح أنه لا يصل فرد إلى غايته إلا بأفعاله ، وأنه لهذا مسئول عن كل شيء منها .

(١) الأوليجارشية هي حكم بضعة أفراد من الأثرياء الذين يقصدون أطعامهم الخاصة .

وفي الفصل الثالث : تابع هذه السلسلة فقرر أنه ما دام أن أفعال الفرد هي التي تحقق غايته ، وأن مثل غايات المتوحد هي إدراك الأمور العقلية ، فقد وجبت معرفة هذه الأمور وأقسامها المختلفة ، وهي الصور المحضة الخالصة من علائق المادة والفكر المجردة المدركة بجميع قوى النفس .

أما أقسامها فأربعة : الأول صور للأجرام السماوية ، والثاني هو العقل الإيجابي أو العقل المنبثق . والثالث العقولات الهولانية ^(١) والرابع هو الفكر الموجودة في قوى النفس الثلاث : الحس المشترك والخيلة والذاكرة .

وفي الفصل الرابع :

يشاهد القارئ المؤلف يقسم الأعمال الإنسانية — حسب ما يلتئم مع الصور المتقدمة — إلى ثلاثة أقسام .

القسم الأول : ما كانت غايته الصورة الجسدية كالأكل والشرب واللبس وما شاكل ذلك . وليست اللذات الحيوانية هي المقصودة لذاتها من أفعال هذا القسم ، وإنما المقصود هو إتمام الصورة الجسدية التي لا بد منها للصور الروحانية .

القسم الثاني : ما كانت غايته الصور الروحانية الشخصية . وأفعال هذا القسم على أربع درجات : الدرجة الأولى هي ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة في الحس المشترك كحداولة بعض الأفراد — تحت تأثير الغرور — تجميل الملابس الخارجية دون عنايتهم بالملابس الداخلية . ولما لم يكن الحامل على هذه العناية هو اللذة الجسدية ، بل شيء آخر وهو الغرور الثاوي في ملكة الحس المشترك ، فقد اندرجت هذه الأفعال ضمن مراتب الروحانيات . والدرجة الثانية هي ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة في الخيلة ، وذلك مثل التزين بالأسلحة بعيداً عن الهيحاء . والدرجة الثالثة هي ما كانت أفعالها متجهة نحو المسرات الروحانية والتسريات المألوفة ، وذلك مثل الاجتماع مع الأصدقاء ، والاشتغال

(١) سميت هذه العقولات بالهولانية لصلتها بالهول

بالأدب والشعر وبعض الألعاب الشيقة والعناية بجمال المنزل واختيار الأثاث الفاخر .
والدرجة الرابعة هي ما كانت أفعالها متجهة إلى التكميل العقلي أو الخلقى كاشتغال
الفرد بدراسة أحد العلوم بقصد الثقافة وحدها دون أن يرى إلى أى غرض مادي ،
أو كقيامه بإحسان دون انتظار أية مكافأة .

أما القسم الثالث ، فهو ما كانت غايته الصور الروحانية العامة . وأنمال هذا
القسم هي أكمل الأفعال الروحانية وهي دون الناية الأخيرة .

وفي الفصل الخامس : يصور المؤلف أن التوحد يجب عليه أن يختار من كل
درجة من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى الناية الأخيرة ، وهي إدراك
العقول المجردة والجواهر البسيطة إدراك ذاتياً ، صار واحداً منها . وإذا ذاك يبرأ
من جميع الأفعال الجسدية والروحانية التي لا تليق به ويصبح جديراً بأن يطلق
عليه اسم الموجود الإلهي .

وفي الفصلين السادس والسابع : يعود إلى الإسهاب في تحليل الصور
الروحانية والأفعال التي تلتئم معها ، والغايات التي تتجه إليها مشيراً إلى أن هذه
الغايات ليست مقصودة لذواتها ، بل هي وسائل للناية النهائية . ولهذا لا ينبغي
للمتوحد أن يرمى إلى تلك الغايات المتعددة ، بل يجب عليه أن يوحد جهوده للسعي
إلى الناية الأخيرة .

وفي الفصل الثامن : — وهو آخر فصول الكتاب — يبين المؤلف ما هي هذه
الناية الأخيرة ، وما هي الأفعال التي تساهم في تحقيقها ، فيقرر أن هذه الناية
متحققة في الصور العقلية ، وأن الأفعال التي تحقق الحقوق بها منحصرة في
اختصاص العقل وفي النظر . وبالدراصة والتأمل يصل الإنسان إلى هذه الصورة
النظرية التي هي على الحقيقة « مثال المثل » .

وأرفع هذه الصور جميعها هو العقل الإيجابي الذي هو مصدر العقل المستفاد ،
والذي بفضل يصل الإنسان إلى إدراك نفسه ككائن عقلي . ولكن ابن باجة لم

يذكر في هذا الكتاب — فيما يظهر — كيف يتصل العقل الإنساني بالعقل الإيجابي العام حتى يستمد منه الإدراك . ولعل السبب في ذلك هو أن الكتاب لم يتم كثير من كتبه .

قد يرى الباحث أن ابن باجة يطلب إلى الإنسان في كتابه « تدير المتوحد » الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية ، وتركزه في ذاته ، لكي يصل إلى المعرفة فيحسب أن معنى هذا هو العزلة التي يأمر بها المتنسكون وهو فهم خاطيء . ومن آيات خطئه أن ابن باجة حين عرف رأى الغزالي ، وهو أن الإنسان لا يصل إلى معرفة الحقيقة إلا عن طريق الاعتزال الصوفي ، حمل عليه من أجل هذا الرأي حملة شعواء . فهاجمه في كتابه « رسالة الوداع » مهاجمة عنيفة ورماء بأنه سلك في كتابه المنقذ من الضلال سبيلا خيالية سخيفة ، فضل وأضل من انساق وراءه في هذا السراب الذي أوهمه أن التصوف قد فتح أمامه باب العلم العقلي ، فرأى فيه حقائق سماوية وأحس عند رؤيتها بسعادة إلى آخر ما يزعم .

ولكن الحقيقة أن العزلة التي يأمر بها ابن باجة ليست انقطاعا عن الناس ، وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلا بالجميع ، غاية الأمر أن يكون دائما أمير نفسه وسيد شهواته ، وأن لا ينسحب في تيار ردائل الهيئة الاجتماعية ، وبعبارة أخرى أن يتركز في نفسه ويشعر دائما بأنه مثل يحتذى ، ومشروع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينمى في هذا المجتمع .

وعنده أن كل إنسان مستعد لسلوك هذا الطريق ولا يؤخره عنه إلا استهوانه بذاته وخضوعه لردائل الهيئة الاجتماعية ، ولو أن كل فرد نبذ هذه المهانة لوصلت الجمعية البشرية كلها إلى الكمال .

أما وسيلة حصول المعرفة الفعلية لدى المتوحد ، فهي أن يستخدم قواه العارفة في تكوين المعلومات ثم يجردها عن علائقها المادية فإذا تم له ذلك أجرى عليها ما يلتئم معها من التأمل فتتحقق له المعرفة الكاملة .

وعنده أن القوى الإنسانية ثلاث : الأولى القوة الغاذية . والثانية الملكة
المتخيلة والذاكرة ، وهما غير قادرتين على إدراك ذاتيهما . والثالثة العاقلة ، وهي
بفطرتها قادرة على إدراك نفسها وغيرها . ولكن الفرق بين الإدراكين هو
أنها تدرك نفسها إدراكاً صحيحاً على حين لا تدرك من غيرها إلا أنه يخالفها في
هذه الحالة التي يدعوها الفلاسفة بالقوة أو بالهيولانية لا تتعدى عملين : الأول
هذا الإدراك المتموج والثاني انتزاع الصور من المحسّات وتكديسها في مواضعها
من الدماغ ، فإذا تلقت معونة العقل الإيجابي انتقلت من القوة إلى الفعل . وإذا ذاك
تبدأ مهمتها الحقيقية فتجرد الصور التي كانت مخزنة لديها وهي بالقوة ، فإذا
تحقق هذا التجريد سمّت بهذه الصور من درجة الفردية إلى درجة العمومية ،
فأصبحت معقولات بالفعل ، وبالتالي : صارت كائنات حقيقية ، لها بدورها صور تدركها
هي ويدركها كل عقل بالفعل . وهذا هو معنى قولهم : كل معقول بالفعل ، عاقل بالفعل .
وصورها هذه تدعى « مثل المثل » فإذا وقع لها ذلك الإدراك الأخير صارت عقلاً
مستفاداً يشبه العقل الإيجابي شبيهاً قوياً لا تنصله بالمادة أية صلة ولا يدرك إلا
المجردات التي تنفت من غواشي المادة وعلائقها وفقدت اسم المعقولات الهيولانية
الذي كان لها قبل النقاء الأخير .

وينجم عن هذا أن يكون العقل الهيولاني — كما قال فلاسفة الشرق —
شبه هيولي ، صورته العقل بالفعل . والعقل بالفعل شبه هيولي ، صورته العقل المستفاد .
والعقل المستفاد صورة محضة . وبهذا يكون ابن باجة أول من استغل من
مفكرى الأندلس المسلمين آراء فلاسفة الشرق ، ولو في هذه النظرية على
الأقل كما أسلفنا .

وعنده أن المتوحد هو وحد ، الذي يستطيع أن يصل إلى مرتبة العقل
المستفاد . وهذا يدل على أن متوحد ابن باجة يشبه كل الشبه حكيم
الفارابي الذي اختصه من بين الجماهير بالخلود لبلوغه درجة العقل المستفاد
بوانصاله بالعقل الفعال .

المعرفة في رسالة حي بن يقظان

تأثر ابن طفيل في مباني الرسالة بخيال ابن سينا ، وتأثر في معانيها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثين كما سنشير إلى ذلك في موضعه ، فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة في صورتها وأسلوبها ، فلسفية عميقة في موضوعها ومراميها على نحو شعر بارمينيديس ، ومحاورات أفلاطون ، ورسائل الأفلاطونية الحديثة التي كان مؤلفوها يصوغونها في صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالاً يجرون على سنتهم آراءهم وآراء خصومهم . أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن — كما فهم عبد الواحد الراكشي — محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة ، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة . وهو يتلخص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة ولم يلق أية ثقافة خارجية ، ولم يحتل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذي ينير عقله كما أبنا ذلك . وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها . ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة الذين منحهم السماء موهبة فلسفية كحي بن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذي أدركها وحده ، وكصديقه (اسال) الذي أدركها أولاً بوساطة « حي » وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق ، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثاً كما ذهب مجهود « حي » وصاحبه في تهذيب أهل الجزيرة الأخرى على ما سيحيى .

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء في رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به ، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية ، وبئس فريق آخر من النظر يأساً تاماً ، لأنه اقتنع بعدم فائدته ، إذ أنه لا يرمى إلا إلى أحد شيئين : حقيقة متعذرة التحصيل ، وباطل غير مفيد . وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام إلا ابن باجة فهو وحده الذي كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هزم

الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية التي أولاها أنه اتقى شر الجمهور ، فلم يمحض في الفلسفة بصراحة . وثانيتهما أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم ، وحالت أطاعه في الثروة بينه وبين الإتيان . وثالثهما أن المنية قصفت زهرة شبابه وهي لم ترل حديثة التفتح . وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون في الفلسفة ولم يقطعوا فيها بعد شوطاً يستحق الذكر ، فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة فألف هذه الرسالة . وقد أردنا أن نبسط أمامك صورة من نقد هذا الفيلسوف الذي لا يقل عن نقد المحدثين فنقلنا لك هنا نص عباراته على طولها لتنظر فيها نظرة التأمل . وإليك هذا النص :

« ... والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن نبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر ، وهذا — أكرمك الله بولايته — شيء يحتمل أن يوضع في الكتب ويتصرف فيه بالعبارات ، ولكنه أهدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الخفيفة والشريعة الحميدة قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر ، وفي كتاب « الشفاء » تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً ذا كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتكة قبل ذبوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقصدوا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم قول من قال :

بح بي أن علم الورى اثنان ما إن فيهما مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أخذ من منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقف ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبي بكر ابن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتايبه : « في النفس » و « تدوير التوحيد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة . وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل . ولواتسع له الوقت لئلا لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه . وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم نر له تأليفاً . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره ،^(١).

نقد ابن طفيل بعد هذا الفارابي فرماه بأنه مضطرب متناقض في مسألة خلود النفس، وأنه يميل إلى القول بفنائها ، وأن هذا الرأي لو ذاع بين أفراد الأمة لسوى الناس بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ، وفسدت الحال وساء المال . وبعد أن انتهى من نقد الفارابي حمل على أبي حامد الغزالي فرماه بالتلون والذبذبة بين الخاصة والعامة ، يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء ، ولا يتحرج أن يذكر ذلك في كتبه ، وأن يسوغه بأنه هو الحكمة التي تقى الفيلسوف من التعرض لأذى الجمهور . ولم يلق ابن طفيل مثالبه التي وجهها إلى الغزالي على عواهنها، بل استدل عليها بما ورد في كتابي « المنقذ » و « الميزان » وغيرهما من كتبه . وإليك عبارته في هذا النقد :

« وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور

(١) انظر صفحتي ٦ ، ٧ من رسالة « حى ابن يقطان » لابن طفيل .

يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحللها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب « التهافت » إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب « الميزان » إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال » :
والفصح بالأحوال « إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيها هم عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان ونفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده . ثم قال بعد ذلك « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكني بذلك تقم ، فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما ينشيك عن زحل^(١)

بدأ ابن طفيل بعد فراغه من المقدمة في الرواية نفسها فأوجد لنا « حى بن يقظان » من غير أب ولا أم ، أو من إحدى الأشجار التي تثمر أطفالا ، أو من سيدة صن بها شقيقها عن أن يزوجه من غير كفء ، فأحببت شاباً يدعى « يقظان » وتزوجت منه سراً ، فكان حى ثمرة هذا الزواج ، ولكن السيدة خشيت بطش شقيقها ، فوضعت الطفل في صندوق ثم ألقت في البحر فقذفت به الأمواج إلى جزيرة غير مأهولة عند خط الاستواء^(٢) وهناك سافت إليه الأقدار

(١) راجع صفحة ٨ من الرسالة المذكورة .

(٢) تصد ابن طفيل أن يضع بطل روايته في جزيرة عند منطقة خط الاستواء ، لأنها هي المنطقة المعتدلة في رأيه حتى لا يخضع الطفل لآثار الإفراطات الجوية ولكن العلم الحديث أثبت أن منطقة خط الاستواء ليست كما فهم هذا الفيلسوف .

طبيعة كانت قد فقدت وليدها فسمعتة يصرخ فحننت عليه وأخذت ترضعه حتى شب ونضج بين الوحوش . وفي تلك الجزيرة أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة التي تبدأ بإدراك الحسيات ثم تنتقل منها إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها . وهذا الرأي يتناسب بلا ريب مع حالة الطفل الساذج الناشئ في جزيرة موحشة، ولكنه أيضاً متأثر برأى أرسطو الذي يتخذ الطبيعة وسيلة إلى إدراك ما وراء الطبيعة ، ويستخدم المحسات في فهم المعقولات .

كانت الإدراكات الأولى لهذا الطفل إذن مقصورة على المحسات التي تحوطه ، ثم تدرج إلى إدراك القوى التي تؤثر في هذه المحسات تأثيراً يغير الإحساس بها . وإيضاح هذا أنه أدرك أولاً أن هذا الشيء حار مثلاً ، ثم تدرج من ذلك إلى الحرارة التي اشتمل عليها فصار حاراً . وما هو المؤثر الذي أودع الحرارة في الحار أو نقلها من القوة إلى الفعل ، ثم تتبع هذا المؤثر فأدرك أنه شيء في الأجسام له معنى الجسمية ، ومعنى آخر يغايره ، فأهمل الأول وتمقب الثاني ، فألقى أن له أثراً زائدة عن آثار الأول .

وبعد هذه المرحلة انتقل إلى أخرى أرقى من الأولى ، فأدرك أن الكائنات كلها وحدة من جهة ، ومتعددة من جهة أخرى ، وأن وحدتها ناشئة من جوهرها الذي لا يختلف ، أما تعددها فناشئ من الأعراض المتعاقبة على هذا الجوهر . وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحد الثابت والأعراض المتعددة المتغيرة . فأنشأت هذه المحاولة اهتمامه إلى أن كل كائن مؤلف من هيولى ثابتة وصورة حائلة ، وعندما أدرك الهيولى والصورة والفرق بينهما وأدرك أن بعض الكائنات يشترك مع البعض الآخر في صورة أو صورتين ويختلف معه في ثالثة أو رابعة ، وأن لهذه الصورة الزائدة في الكائن آثاراً لا توجد فيما لا يشتمل عليها من الكائنات .

لما بلغ حي هذه المرتبة من التفكير وصل إلى عتبة العالم الروحاني على حد تعبيرهم ثم جعل يتأمل ، فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي

كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك له ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثانى وهو الذى يعبر عنه بالنفس ، فتشوق إلى التحقق به . فالزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ، وينفصل بعضها عن بعض . فتتبع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى أن جملة الأجسام تشترك فى صور تصدر عنها الأفعال ، ورأى فريقاً من تلك الجملة مع مشاركتها لها فى تلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى تصدر عنها أفعال خاصة به ، ورأى طائفة من ذلك الفريق مع مشاركتها له فى الصورة الأولى والثانية تزيد عنه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال خاصة بها^(١) .

وعلى أثر ذلك فكر حى فى تعاقب هذه الصور على الجواهر الأرضية ، فأدرك أنها لا بد لها من مؤثر ، لأن كل نتيجة يجب أن تكون ناشئة عن منتج ، فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث ، فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم إنه تتبع الصور التى كان عليها قبل ذلك ، صورة صورة ، فرأى أنها كلها خادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل^(٢) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفع بصره إلى السماء فرأى أجراماً سماوية عظيمة تتحرك وتتغير ، فأمن بأن لها هى الأخرى محركات تؤثر فيها ، وأن هذه المحركات مرتبطة ببعضها ارتباطاً يؤلف منها وحدة ثابتة ، ثم تدرج من ذلك إلى أن العالم كله وحدة . ولا جرم أن القول بالوحدة هو من الآثار الأفلاطونية الحديثة على ابن طفيل .

(١) انظر صفحتى ٣٠ ، ٣١ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(٢) راجع صفحة ٣٤ من الرسالة المذكورة .

فكر بعد ذلك في هذه الحركات فرأى أنها لا بد لها من مؤثر أول ، وأن هذا المؤثر بسيط الذات أى أنه ليس له صفات ، وإنما هو عالم بذاته قادر بذاته كما هو رأى جميع أسلافه من الفلاسفة « أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائداً على ذاته ، بل « هو هو » فرأى أن التشبه به في صفة الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك ^(١) .

بعد أن وصل حى إلى هذا التفكير نشأت أمامه مشكلة أخرى هي أعقد من جميع المشاكل التى تقدمتها ، وهي مشكلة أزلية العالم وحدوثه ، فلم يسع هذا الشاب المنقطع عن كل المؤثرات الدينية والاجتماعية التى يجرف تيارها الناشئين عادة فيفقدون استقلالهم فى الرأى إلا أن ينظر فى هذه المشكلة نظراً حراً بعيداً عن كل اعتبار . فلما نظر فى العالم نظرة تأمل أيقن أنه أزلى ، وأنه ليس متأخراً عن مبدعه إلا بالرتبة والذات لا بالزمان . فإذا العالم كله بما فيه من السماوات والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات . وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معاً . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ^(٢) .

(١) اظلو صفحة ٤٠ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(٢) راجع ص ٤٠ من الرسالة المذكورة .

ونحسب أنه لا يخفى على الباحث أن فلاسفة الإسلام جميعاً قد تبعوا فلاسفة الإغريق ولا سيما أرسطو في القول بأزلية العالم ، فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث في هذه التبعية .

وكما تبع هؤلاء الفلاسفة أرسطو في القول بالأزلية ، تبعوه في القول بالأبدية وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى ، وارتباط العالم العقلى بالبارى . ارتباطاً يجعل العالمين ومبدعهما كلا واحداً لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتباط به . فناء الباقي . وهو في هذا يقول : « وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدتها . وهو يعطيها اللوام ويمدها بالبقاء والتسرد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها ، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام ، فإنها هي مبادئها كما أنه لو جاز أن يعدم ذلك الواحد الحق تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأكمله . ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط ببعضه ببعض . والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهى شبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه ، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو تابع للعالم الإلهى . وإنما فساد أن يبدل لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيناً وقع هذا المعنى في تصوير الجبال كالمن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار « يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ » (١) .

تأمل حتى بعد ذلك فأدرك أن هذا الكائن الأعلى ليس جسماً ولا في جسم ، وأن عقله حين يتأمل في جمال الصنعة ينعطف بطبعه نحو خيرية الصانع وكأله ، وأن هذا الانعطاف من جانب العقل نحو هذا الوجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه ليس مادة ولم يولد ولن يفنى ، وكل ما هنالك أنه اتصل بالمادة فحصل له من

(١) ارجع إلى صفحتى ٦٠ ، ٦١ من المصدر السالف .

هذا الاتصال اضطراب . ولكي يتخلص من هذا الاضطراب يجب عليه أن يقوم بمجهود في سبيل هذا التحرر الذي هو قرب من الوجود الأعلى ، وبعد عن ظلام المادة ، والذي لا ينال الشخص من السعادة أو من الألم إلا بقدر اختلافه كثرة وقلة . فإذا فاز من الدنيا بمعرفة الوجود الأعلى وبدوام التفكير فيه ، تحققت له في الحياة الأخرى سعادة الاتصال به . وإذا لم يعرفه في الدنيا لم يكن له شأن في الحياة الآخرة . وإذا عرفه وأعرض عنه حتى مات وهو على هذه الحالة حرم لذة الاتصال به في الآخرة ، فذاق بهذا الحرمان أقصى ألوان العذاب . . . فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المدة لمثل هذا الإدراك ، فإنه إذا طرح البدن بالموت ، فإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الوجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه . فهذا إذا فارق البدن لا يتصل بذلك الوجود ولا يتألم لفقده . . . وإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الوجود وعلم ما هو عليه من السكال والمظمة والسلطان والقدرة إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك ، وإما أن يبقى في آلامه بقاءاً سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسائية . وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على حاله من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور ، وفي فرح دائم لاتصال مشاهدته لتلك الوجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسائية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشورور وعوائق ^(١) .

(١) انظر صفحة ٤٤ : من رسالة « حى ابن يقطان » لابن طفيل :

من هذه العبارات يتبين جليا أن الحشر عند ابن طفيل هو للأرواح وحدها وأن النعيم هو لذة الاتصال بالبارى ، والعذاب هو شقاء الحرمان منه . ولما كان الإنسان يشبه أنواع الكائنات الثلاثة : العليا والوسطى والدنيا ، أو البارى والأفلاك والكائنات الأرضية من بعض الوجوه ، فمن الطبيعي أن تماثل أفعاله أفعالها . فإذا هوى إلى حضيض الشهوات ماثلت أفعاله وصفاته أفعال البهائم وصفاتها . وإذا حاول السمو شيئا فشيئا ماثلت أفعاله أفعال الموجود الأحد .

وعلى أثر اقتناع « حى » بهذه الفكرة بدأ يتخلص من المحسات والخيال ويلقى بنفسه في عالم الفكر الخالص ، وبهذا يعتقد أنه امتزج بالكائن الأعلى ، وبأن العالم كله لا يفهم منه شئ بعيداً عن هذا الاتحاد . وهذا هو رأى الأفلاطونية الحديثة في الإدراك بوساطة الغيوبة الناشئة من الاتحاد . غير أن هذا الاتحاد لا يتيسر إلا بالتنسك ، والتفكك لا يتم إلا بالحرمان من أكل الحيوانات وبالإقلال من أكل النباتات ، ولا شك أن هذا أحد آثار الفيثاغورية على ابن طفيل .

ومن العجيب أن ابن طفيل قد انتهى في كتابه هذا إلى أن النتيجة التى حصل عليها « حى » بن يقظان بوساطة الفكر الخالص بمد تأمل استغرق خمسين سنة هى نفس النتيجة التى قررتها الديانات ، إذ يروى لنا أن بطله قد التقى ببطل آخر وصل إلى نفس هذه النتيجة بوساطة الدين . وهذه هى نفس الظاهرة العجيبة التى لا حظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين فى الشرق والغرب ، وهى ظاهرة الاتفاق بين الفلسفة والدين وإثبات أنها إن بدىا مختلفين فسيلتقيان حتما عند الغاية الأخيرة وهى الحق .

بعد أن استطاع « حى » التناغم مع صاحبه المتدين فى آرائها ، اتفقا على أن يرتحلا إلى الجزيرة الأخرى المأهولة ليرشدا أهلها إلى الحق الذى وصلا إليه ففعلا ولكن محاولتها ذهبت عبثا إذ لم يتمكنوا من هداية الجماهير لعدم استعدادها

لقبول الحكمة التي يهتدى إليها الخاصة بسهولة سواء أكان ذلك عن طريق الفكر المحض الناشئ عن تركيز الفرد في ذاته كما وقع لحي ، أم عن طريق الاسترشاد بالدين كما حدث لأسال . وهذه هي عظمى غايات ابن طفيل من رسالته كما أسلفنا .

تلك هي محتويات هذه الرسالة ، وهي خلاصة مذهب مؤلفها في الفلسفة وفي كيفية الوصول إلى المعرفة الصحيحة عن طريق العقل واستنباطاته البحتة دون الاستعانة بمرشد خارجي ، وهذا هو عين المبدأ الذي أشرنا إليه في التمهيد الذي صدرنا به هذا الفصل . ويعلق الأستاذ دي بوير على هذه القصة فيقول :

« وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب فيها « حي » حتى وصل إلى كماله . غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ « حي » لو ترك وحده كما أنشأته الطبيعة ولم يستجد العون من الجماعة . وقصة « حي بن يقظان » أقرب إلى أن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر . وتدل نبذ كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من « حي » أن يمثل الإنسانية لو لم ينزل عليها وحي سماوي .

ويتمثل في قصة « حي » تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . وهناك إشارات قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجحاً ، ولكننا لا نستطيع أن نمضي في هذا المقام . ولا يخلو من مغزى قول ابن طفيل إن « حياً » نشأ في جزيرة سيلان التي يقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي . وتقول الأساطير إن آدم وهو الإنسان الأول خلق في هذه الجزيرة ، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم . ومنذ أن كافح « حي » للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه وحبه للبحث عن حقائق الأشياء انبعث في نفسه أول شعور ديني ، أساسه العجب وذلك من اكتشاف النار . أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية كما نقلها العرب .

والقاربة ظاهرة بين صورة « حى » عند ابن سينا ونظيرتها عند ابن طفيل
وقد ألمح ابن طفيل إلى ذلك، غير أن « حياً » عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان
الطبيعى منه عند ابن سينا . وصورة « حى » عند ابن سينا تمثل العقل الفعال، أما
قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنسانى الطبيعى الذى يشرق عليه
نور من العالم العلوى ، ويجب علينا أن نؤول كلامه تأويلاً مجزياً

بهذا وصل ابن طفيل إلى ما وصل إليه أسلافه ، فأنهى إلى أن العامة يجب
أن يقصروا على ظواهر الدين، إذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك . ولا يسمو
إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ويندر أن يبلغ الإنسان مقاماً يشهد
فيه الحضرة الإلهية شهوداً بريئاً من القيود . وهو يؤكد هذا رأى تأكيداً
شديداً ونحن وإن وجدنا فى « حى » مثلاً للطبيعة الإنسانية لا نستطيع إنكار
ذلك . وكالإنسان المطلق فى إعراضه مثلاً عن كل ما هو محسوس وانغماره
فى العقل الكلى فى سكون وخلوة لا يكدرها شيء .

ومن المؤكد أن هذا المقام لا يتسنى لأحد إلا بعد استحكام السن وبعد أن
يمجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو
الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل الكمال الروحى . ولهذا لا ينظر ابن طفيل بعين
القدم أو الخجل إلى حياة تتمتع بها فى قصور الملوك^(١) .

وإذا كان لنا أن نعقب على هذه القصة وعلى تعقيب الأستاذ دى بوير عليها، فإننا
لا نرى بدا من أن نقرر هنا أنه لا يوجد بين القصتين أى شبه سوى العنوان
والمظهر الأسطورى، إذ أننا — عندما نلتقى ببطل قصة ابن سينا — نراه للوهلة
الأولى شيخاً وقوراً واضحاً تام العلم، كامل المعرفة يمثل العقل الفعال، ويقتاد
فيلسوفنا إلى الهدى والرشاد، ولا يزال يصعد به من منطقة الحس البحت، إلى

(١) انظر ص ٢٥١ — ٢٥٢ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بوير
ترجمة الأستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

منطقة الحس المشترك ، إلى القوة الخيلة ، إلى القوة الناطقة بعد أن يسقيه من عين المنطق والميتافيزيقا اللذين يعدانه في رأى فيلسوفنا لتقبل النور الأقدس والانغماس فيه والاستمتاع بفيضه على نحو ما يفعل العقل الفعال مع العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد تماما .

بينما أننا نلتقى ببطل ابن طفيل طفلا وليدا يرضع الطبيعة وينشأ بين الحيوانات. نشأة متوحشة يبدأ فيها بأبسط الأفكار وأشدّها سذاجة ، ثم يصعد منها إلى مركباتها العادية ، ثم يأخذ في الاستنتاجات والاستنباطات صاعداً من أدنى إلى أعلى في أناة وبطء شديد ، ولا يزال يرتقى من المشاهدات الحسية الجزئية المحضة إلى المعاني العقلية الموصلة إلى المعرفة المؤسسة على الحس ، كما كانت الغلبة للمذهب الأرسطي في ذلك الحين . وشتان ما بين بطل وقور وصل إلى أقصى آواج المعرفة ، وطفل صغير يحاول محاولات متتابعة ساذجة أن يصل إلى شيء من العلم . وكذلك لا ينعقد الشبه بين كائن يريد أن يخلص تلميذه من علائق الطبيعة المادية وغواشي الظواهر المرئية التي يطلق عليها اسم عالم الظلام ، وآخر لا يجد أمامه معلما غير تلك العلائق ولا مرشداً سوى هذه الظواهر المحسة .

ومن هذا كله يتبين أن العلاقة بين القصتين باهتة لا تكاد تكشف عن نفسها .

ومهما يكن من شيء فقد أحدثت هذه القصة في عالم الفكر ضجيجاً عظيماً ، ففي البيئات العربية كانت مصدراً هاماً لنظرية التوحيد التي بدأها ابن باجة ونماها ابن طفيل . وفي البيئات الأوروبية فاز هذا الكتاب أيضاً بحظ عظيم من الاهتمام فترجمه إلى العبرية موسى التاربوني في منتصف القرن الرابع عشر ، وترجمه إلى اللاتينية « بانكوك » الأنجليزى ونشره في « اكسفورد » مع النص العربى في سنة ١٦٧١ ثم في سنة ١٧٠٠ ثم ترجمت هذه الترجمة اللاتينية إلى اللغة الانجليزية مرتين ، ثم ترجم النص العربى إلى الانجليزية أيضاً ونشر في سنة ١٧١١ .

ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هي التي يسرت للكاتب الإنجليزي «دانييل دي فوه» التأثير بخيال ابن طفيل حتى حاكي رسالة «حي بن يقظان» فأنشأ في سنة ١٧١٩ على غرارها روايته الفخمة «روينسون كروزويه» التي يشاهد فيها الباحث لوحة أمينة للرقى النهجى والمواطن الأخلاقية الملموسة في رواية ابن طفيل .

وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الهولندية في سنة ١٦٢٢ ، وقد ترجمه إلى الألمانية «بريتيومس» في سنة ١٧٢٦ ثم ، ترجمه إلى نفس اللغة «إيشون» في سنة ١٧٨٣ .

الفصل الثالث عشر

المعرفة عند ابن رشد

بسط ابن رشد في شرحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس لأرسطو نظرية المعرفة بسطاً فاق فيه كل الذين تقدموه من شراح الإسكندرية وفلاسفة الإسلام، واستحدث في هذه النظرية أفكاراً جديدة لم يسبقه إليها أى واحد من شراح العلم الأول، إذ انتقد المؤلفين الذين شرحوا كتبه ولا سيما الإسكندر الأفروديسي ثم أحل مذهبه المستحدث في هذه النظرية محل ما هدمه من مذاهب أولئك الشراح الذين صدروا كلهم في مذاهبهم عن أرسطو، ثم اختلفوا في النتائج لأنهم بنوها على مقدمات خاطئة.

ولكى تتفك على رأى ابن رشد في هذه النظرية ينبغى لنا أن ننقل لك هنا عبارات أرسطو التي هي أساس ذلك الخلاف الذي احتدم بين شراح الإسكندرية وابن رشد، كما أنها أساس ذلك الابتداع الذي اتفرد به فيلسوفنا. وهاك نص هذه العبارات :

١ - إنه يشترك في تحقيق المعرفة عنصران يشبهان المادة والصورة . أى أن أحدهما سلبي والآخر إيجابي ، وبعبارة أخرى يوجد عقلان أحدهما مادي، أو سلبي ، والآخر صوري^(١) أو إيجابي ، أحدهما جدير بأن يصير هو نفس الشيء الذي يتناوله التفكير ، والآخر هو الذي يصير الأشياء معقولة .

ولما كان الذي يفعل أسمى من الذي يتفعل ، كان العقل الفعلي أو الإيجابي أسمى من العقل بالقوة أو السلبي .

(١) صوري نسبة إلى الصورة المقابلة للهيولى -

إن العقل الإيجابي مجرد وثابت وغير فان . أما العقل السلبي فهو على العكس فان ، ولا يستطيع أن يستغنى عن العقل الإيجابي . وإذن فالعقل الحقيقي هو العقل المجرد . وهذا الأخير وحده هو الأزلي غير القابل للفناء ^(١) .

٢ — « إن العقل آت من الخارج ، وهو غير قابل لفارقة الجسم ^(٢) .

٣ — « إنه (أى العقل) فى النفس على حدة مستقل غير متميز عن الشخص كما يتميز الأبدى عن القابل للفساد ^(٣) .

٤ — « إنه بعبارة أخرى ، نوع آخر من النفس تعزى دراسته إلى الماوراء الطبيعيين ، لا إلى الطبيعيين ^(٤) .

ويعلق الأستاذ رينان على هذه النصوص بأنه يلاحظ أن هذه الفكرة الواردة فيها عن العقل الإيجابي والعقل السلبي ليست متفقة تماماً مع بقية جزئيات مذهب أرسطو ، وهو يرجح أن العلم الأول قد تأثر فيها بأنا كساغوراس الذى ثبتت عنه فى هذه المسئلة بحوث انتهت إلى مثل النتيجة التى قررها أرسطو ، وهى فكرة (النوس) أى العقل الأنا كساغوراسى العام الذى يفيض العقل على جميع أفراد بنى الانسان . وأرسطو نفسه يعترف فى الباب الخامس من المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة بأن فكرة العقل العام الذى ينير بنى الانسان هى فكرة أنا كساغوراس .

ومها يكن من شىء فإنه يبين من هذه النصوص السابقة أن أرسطو يرى أنه كما أن الانسان مركب من جسم ونفس ، وهما جوهران مختلفان ، أحدهما إيجابي والآخر سلبي ، كذلك القوة العارفة مؤلفة من جوهرين متباينين تباين النفس والمادة ، وكذلك أحدهما سلبي والآخر إيجابي ، وأن الإيجابي عند أرسطو

(1) Aristote, 'Traité de L'âme, trad. Barthélémy St Hilaire, P. 203

(2) et (3) Idem, Livre I, Même ouvrage, ch. 4.

(4) Livre cité, Livre I, ch. I. ,Livre II, ch. 2et3.

أرفع من السلبي ، لأن الأول فاعل مؤثر ، والثاني منفعل متأثر ، كما يؤخذ ذلك صراحة من هذه النصوص التي طالما كانت مثار جدل ونقاش بين الشراح منذ عهد تيوفراست تلميذ أرسطو المباشر إلى عصر ابن رشد . وإليك كيف مر هذا الجدل :

لم يمن تلاميذ أرسطو بهذه النظرية ، ولم يشغلوا أنفسهم بتحقيقها أو بتحرير النص الوارد فيها ، لأن نزعاتهم كانت تنعطف نحو المذهب المادى أكثر من انعطافها نحو الروحانيات التي تعنى بالقوة الإيجابية والقوة السلبية وما يخلد منهما وما يقضى .

على أن الذين عنوا منهم بهذه الشؤون العقلية قد التفتوا إلى البحث في معانى العبارات الغامضة التي صاغ فيها أستاذهم مذهبه أكثر من التفاتهم إلى العمل على امتداد نظرياته التحليلية ومعارفه عن الطبيعة أو محاولة إكمال ما نقص منها ، وقد ترتب على هذه المحدودية أو على هذا الأفق الضيق أن نشأت منذ انقرون الثانى بعد المسيح حركة ضخمة تدور كلها حول مركز واحد هو شروح منتجات أرسطو ، وكان لهذه الحركة زعماء بلغوا من الشهرة الفكرية حداً بعيد المدى كالإسكندر الأفروديسى فى نهاية القرن الثانى ، وتيميستىوس وسامبليسيوس فى القرن الرابع . وقد أثر هؤلاء الثلاثة فى الفلسفة الإسلامية تأثيراً بالغاً . وليس هذا فحسب ، بل إن دراسة أرسطو وشراحه قد صارت منذ ذلك العهد هى المناهج الإجبارية فى جميع المدارس الفلسفية فى الشرق . ومن أمثلة ذلك أن كتاب « إيساغوجى » فى المنطق تأليف فرقريوس تلميذ أفلوطين كان بمثابة مدخل إلى مقولات أرسطو « قاطيخورياس »

وقصارى القول أن دراسة منتجات أرسطو وشروحها كانت هى التقليد الفلسفى الأساسى المتواصل ، لأنها هى التى كانت تقوى نقل الطرائق الرئيسية لعرض المشكلات الفلسفية وتنظيم الفكر الجوهرية فى أمانة تامة تعتبر هى

الضمان الوحيد لتحقيق الوحدة والاستمرار الفلسفيين أثناء انتهاء العصور القديمة ،
وتداعى أبنية الإمبراطوريات وظهور المسيحية والإسلام . وقد استجرت هذه
الدراسة سلسلة متلاحمة الحلقات منذ الشراح الإغريق والاسكندرانيين والسوريان
والبيزنطيين إلى ظهور فلاسفة المسلمين . وعن طريق هؤلاء الآخرين وصلت إلى
مفكرى المسيحيين في العصور الوسيطة . ومن الأدلة القاطعة على صحة ما تبين
لنا في بحثنا هذه هو ذلك الجدل الحاد المتواصل حول طبيعة العقول ، وكنه
المعرفة العقالية ، والذي بدأ عند تيوفراست تلميذ أرسطو المباشر ثم استمر بين
أعلام الشراح وشغل عقول أفذاذ المفكرين كل تلك الحقب الطويلة حتى انتهى
إلى مفكرى المسلمين . وقد نشأ هذا الجدل الهائل من تلك العبارات الغامضة
التي وردت في الكتاب الثالث من رسالة « النفس » لأرسطو . وهاك تلخيص
آراء أشهر أولئك الشراح الإسكندرانيين منقولاً عن إحدى الترجمات العربية التي
سنشير إلى مصدرها في أحد الهوامش التالية .

« أما وجهة نظر الإسكندر فتتلخص في أن أرسطو استطاع التفرقة بين ثلاثة
عقول هي العقل الهولاني أو المنعل ، والعقل المكتسب ، والعقل الفعّال .
كان هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه الإسكندر الأفروديسي في تفسير المعرفة
الإنسانية ، فقد فسر هذه المعرفة بأن النفس إذا أدركت إحدى الصور العقلية فإنها
تتحد بها ، وتصبح معها شيئاً واحداً . ومعنى ذلك أنها لا تفرق عن المعقولات
إلا إذا كانت موجودة بالقوة ، أى على هيئة استعداد لقبولها . ومعنى ذلك بعبارة
أكثر وضوحاً أن النفس لا تختلف عن المعقولات إلا إذا لم تكن قد أدركتها
بعد . وبناء على ذلك يجب التسليم بأن النفس تحتوى على مبدأ يوجد بالقوة .
وليس في أى شيء بالفعل ، ولكنه يستطيع أن يصير جميع المعقولات أى يتحد
معه . وهذا هو العقل المنفعل لدى أرسطو ، وهو الذى يطلق عليه اسم العقل
الهولاني أو المادى . وليس هذا العقل لديه ذاتاً مادية حقيقية ، فإذا اتحد مع
الصور نجم عن ذلك وجود ذات معينة . والمراد بهذا الوصف أن العقل مجرد

استعداد لإدراك حقائق الأشياء ، كما أن المادة تقبل جميع الصور . كذلك رأى هذا الشارح أن العقل الهولاني قابل للفساد كما كان يقول أرسطو ، بل ذهب إلى أنه يموت بالفعل .

ويليه في المرتبة عقل آخر هو العقل المكتسب كما قال الإسكندر . وفوق هذا العقل المادى المستعد لإدراك كل شيء ، والذي لا يدرك شيئاً على الرغم من ذلك ، يوجد العقل المكتسب ، أو بعبارة أدق العقل الذى هو فى طريق الاكتساب ، وهو العقل الذى يفكر والذي ينتقل من القوة إلى الفعل ، وهو العقل الأول بعد أن اتحد بالصور أو بالمعاني العقلية .

ويأتى فى آخر الأمر عقل ثالث هو العقل الفعال الذى يحمل العقل المادى عقلاً مكتسباً . وهو السبب الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، أى من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك . فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة . غير أنه لا يتصل بالعقل المادى إلا فى الوقت الذى تفكر فيه النفس ، وهو غير قابل للفساد . وحينئذ فهو خالد ، وهو كائن إلهى . وهو الذى يخلق الأشياء التى يحتوى عليها فلك القمر ويدبر أمرها . كذلك هو الذى يخلق العقل المادى بصفة خاصة فإذا اتحد به لكى يدرك الأشياء فإنه لا يتصل به اتصالاً لا انفصام عنه ، بل هو قابل للانفصال عنه . وينفصل عنه بحسب الحقيقة ، وبمجرد انتهاء العملية العقلية ينتهى إدراك العقولات ، أى أن الاتحاد بين العقلين رهن بالوقت الذى تستمر فيه عملية الإدراك العقلى .

ولقد أعرض « تيميستىوس » عن تفسير الإسكندر ولم يرتضه ، لأنه كان يمتد أنه لم يصب كبد الحقيقة ، وإنما أخطأ فى فهم رأى أرسطو ولم يفسره على النحو الذى كان ينبغى له أن يفعله . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن تيميستىوس ينكر أن أرسطو كان يرى أن العقل الفعال هو الله الذى يفكر فى نفوس البشر . وذلك لأن هذا العقل جزء منا ، أو حقيقةنا بعبارة أصح ، كذلك يختلف تيميستىوس

عن الاسكندر من جهة أخرى ، أى فيما يتصل بطبيعة العقل بالقوة أو المادى . فهو لا يرى مثله أن هذا العقل قابل للفساد . ولذلك يضطر إلى التحايل على النص الصريح الذى ذكره أرسطو فى هذا الشأن فيقول : إن هذا الفيلسوف إنما يتحدث عن فناء العقل المشترك ، أى العقل الذى يكون به الإنسان مكوناً من نفس وجسم ، ويريد بذلك العقل الذى هو محل الانفعالات كالغضب والشهوة .

وقد طبق هذا الشارح نظرية تماقب الصور على مادة واحدة على الوظائف العقلية فى النفس ، فرتب العقول على هذا الأساس ، وجعل الفعال آخر وظائف النفس وآخر صورها أو صورة الصور فقال : إن هذه الصورة الأخيرة هى وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة أو بالأحرى هى صورة الصور . وكل واحدة من الصور الأخرى مادة وصورة فى نفس الوقت . وآخر هذه الصور وأسمائها العقل الفعال الذى بلغ من الكمال درجة لا يمكن أن يوجد بعدها شيء آخر أسمى منه بحيث يمكن أن يكون هو مادة له .

ولكن مفكرى المسلمين لم يقفوا بإزاء هذه النظريات وقفة الجامد أو المقلد ، بل فهموها أجود الفهم ، وعضموها أتم العضم ، ووجهوها أقوم التوجيه ، ووضعوا لها شروحات شخصية مستقلة أوضحت مواهبهم ، بل أبرزت عبقرياتهم ، كما سجل ذلك أعلام المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفكر الإسلامى . ومن أنصح الآيات على استقلال فلاسفة المسلمين تلك العبارة اللاذعة العنيفة التى علق بها ابن رشد فى هذا الصدد على شرح الإسكندر الأفروديسى وهى قوله « إن الإسكندر الأفروديسى فى هذا جدير بالثناء أكثر من جدارته بالنقد » .

وأيا ما كان ، فإن الإسكندر الأفروديسى قد أول عبارة أرسطو بأن هناك عقليْن : العقل السلبي أو الهولاني^(١) وهو الذى بالقوة ، أو هو مجرد استعداد

(١) الهولاني نسبة إل الهول والاسكندر الأفروديسى هو أول من استعمل هذه النسبة لعنت العقل وأراد بها العقل السلبي الذى ورد فى نصوص أرسطو .

بسيط ، وهذا العقل ليس شيئاً هاماً في نفسه ، ولكنه بوساطة الفيض الإلهي يقوى على التفكير ، ومتى حدث منه ذلك أصبح له وجود فعلي يمثل في الفكرة التي فكرها . أما العقل الإيجابي فهو ليس إلا الإله نفسه وهو يتخذ القوة البشرية التي هي العقل السلبي أداة لبروز فيضه ، ولكنه لا يتصل بها إلا اتصالاً مؤقتاً خارجياً تكون وظيفته فيه وظيفة المحرك المؤثر على بعد . ولهذا لا يحول ذلك الاتصال بين القوة الإنسانية والفساد .

وقد وافق تيممستوس الإسكندر الأفروديسي في قوله بأن العقل الإيجابي ليس من قوى النفس الداخلية ، وإنما هو أجنبي عنها منفيض عليها ، وهو واحد باعتبار ذاته وإن تعددت فيوضه بتعدد المفاض عليهم كما تتعدد أشعة الشمس بعدد الكائنات المنسكبة عليها ، ومصدرها واحد .

ومن هذا يتضح جد الانضاح أن تيممستوس قد صبح نصوص أرسطو بصيغة الأفلاطونية الحديثة التي ترى أن الوحدة متحققة في كل شيء بسبب وحدة المصدر ، وأن التعدد يعرض بعروض الشخصيات الخارجية . أما رأى هذا الفيلسوف في العقل بالقوة أو العقل الهولاني فهو يبدو متفقاً مع رأى الإسكندر في أنه استعداد ، ولكنه يرى أن الاستعداد لا يقوم بذاته ، وأنه لا بد له من موضوع يقوم به ، وأن هذا الموضوع لا بد أن يكون بينه وبين الاستعداد اختلاف ما ، بأن تكون طبيعتهما متفتحتين في إمكان تقبل المقولات . وهذا الاستعداد القائم بموضوعه هو العقل الهولاني ، وهو دائماً ميال إلى الاتصال بالعقل الإيجابي كما يميل كل شيء في هذا الكون إلى كماله .

أما كتاب (ثيولوجيا) أو ألوهية أرسطو ، فهو يرى أن العقل الإيجابي هو الوساطة التي عن طريقها أوجد المحرك الأول الكائنات ، وأن المحرك الأول يشع فيه ، وهو يشع في النفس ، والنفس تشع في الجسم . وهكذا تنزل الحياة الإلهية من لدن الوجود الأول إلى المادة الجامدة . والنور الذي يقوم به هذا العقل الإيجابي في المعرفة هو تنقية المحسّات وجعلها جديرة بالتأمل .

أما فلاسفة الإسلام قبل ابن رشد ، فقد اتفقوا بوجه عام — مع فروق فرعية في مذاهبهم — على أن العقل الإيجابي هو مجرد منفصل عن الجسم ، غير أنه هو عند الكندي العقل العام ، وعند الفارابي هو تارة العقل العاشر ، وتارة العقل الكلي الفائض عن إدراك العقل العاشر لليلة الأولى ، وهو عند ابن سينا آخر العقول المدبرة للأفلاك . وباتفاق الجميع هو الذي يفيض على العقل الهولاني الذي هو في النفس الإنسانية عقل بالقوة فينمو ويرتقى إلى عقل بالفعل ، وهذا الأخير هو الذي — حين يصل إلى الدرجة التي يصير فيها بالفعل دائماً ويتحد بالعقول التي يدركها — يدموه الفارابي وابن سينا بالعقل المستفاد أو الفائض عن العقل الفعال المؤثر في العقول البشرية .

بان مما تقدم أن مجهودات الشراح وفلاسفة الإسلام قبل ابن رشد قد انتهت في مشكلة العقل إلى تقرير خمس نتائج جوهرية :

الأولى إن هناك عقليْن متباينين أحدهما إيجابي والآخر سلبي .

والثانية عدم قابلية العقل الإيجابي للفساد ، وقابلية السلبي له .

والثالثة أجنبية العقل الإيجابي عن الإنسان وتركزه في الخارج وإشعاعه عليه كالشمس .

والرابعة وحدة هذا العقل الإيجابي وعموميته بالنسبة إلى جميع الأفراد .

والخامسة أن العقل الإيجابي هو آخر العقول المدبرة للأفلاك . والنتيجتان : الأولى والثانية صريحتان في نصوص أرسطو . والثالثة يمكن أن تستخلص من هذه النصوص استخلاصاً مع شيء من التحفظ . أما الرابعة والخامسة فهما من الشراح الذين حسبوا أنهم بهذا الاستنتاج قد أوضحوا نظرية أستاذهم .

هذا هو موجز الدورة التي مرت بها هذه المشكلة من عهد أرسطو إلى عهد ابن رشد .

أما هذا الأخير فقد خالف فيها آراء أسلافه من الإسكندرانيين والمسلمين ، ولكي نوضح رأيه في تعريف النفس وطبيعتها وصلتها بالبدن والعقل ودرجاته وتطوراته ، أردنا أن نقف بك عند طائفة من نصوصه في هذا كله وقفة مستأنية مشتملة على شيء من التفصيل . وإليك هذه الوقفة :

عرف ابن رشد النفس بخواصها تعريفاً أشبه أن يكون أقرب إلى الرسم منه إلى الحد فقال :

« إنها صورة للبدن وجوهر مستقل في نفس الوقت . فهي صورة للبدن بمعنى خاص ، وهو أنه لا وجود للبدن دونها ولا يستطيع العقل تصويره إلا بها ، كما أنه لا وجود للتمثال إلا بصورته . . . إن النفس هي ذات ليست بجسم : حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكلمة » . ولكنه يعود فيتغيب في تعريفها تغيباً يوشك أن يحول بينه وبين تحديدها أو يجعله يتردد في هذا التحديد أشد التردد على الأقل فيقول : « إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، ولسنا ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعلم — ضرورة من وجودها — أنها في جسم أو ليست في جسم ، لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها ، وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها . فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد . وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر في أمر النفس أنها في جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم ، فهو لعمري حق . وقد اختلف القدماء في هذا ، ولكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم ، فإن ذلك ليس بيننا في نفسه . وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً ، لأن الجسم إذا كان لها بمنزلة الآلة ، فليس لها قوام به . وإن كان بمنزلة محل للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم » .

وكما أوضح ابن رشد رأيه في النفس التي هي بأحد معانيها موضوع للعقل ،
أو بعبارة أخرى هو أحد أجزائها ، كذلك أبان لنا هذا الجزء ونسبته إلى النفس
بقوله : « إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفصلة أصلاً ، أى
غير قابلة للتغير الذى يعرض للقوى المنفصلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد
فيه هذه القوى . وقد تتصور هذه القوى على طريق التمثيل . وذلك أنها القوة
التي نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات إلا أن القوة التي تقبل
المحسوسات هي مخالطة للموضوع الذى توجد فيه مخالطة ما ، وأما هذه القوة فيجب
أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً ، وذلك لأنها لو كانت
مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين : إما أن تعوق صورة الموضوع ،
وإما أن تغيرها » . إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية
ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس ،
وفوق طور الشخص . العقل الهيولاني أزلي لا يعتريه الفناء شأن العقول المفارقة ،
والعقل الفعال » وكما أن ابن رشد أثبت للمادة استقلال الوجود في العالم المحسوس ،
هو كذلك يجعل للعقل وجوداً مستقلاً في عالم المعقولات متابعاً ثامسطيوس
في ذلك ، فالعقل الهيولاني عنده جوهر أزلي ، وابن رشد يسمي استعداد الإنسان
أو قوته على المعرفة العقلية بالعقل المنفصل ، وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان
ويفنى بفناؤه ، أما العقل الهيولاني فهو كالنوع الإنساني ، ولكن العلاقة بين العقل
الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهيولاني) لا يزال
فيها بعض الغموض ، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعال
يجعل الصور التي تتخيلها النفس معقولة ، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات ،
والنفس في الإنسان هي ملتي هذين الحبيين اللذين يلتقيان خفية ، ويختلف هذا
الملتقى اختلافاً كبيراً ، فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وقدرتها على الإدراك
تكون الدرجة التي يوصل العقل الفعال إليها هذه الصور حتى تصير معقولة ويكون
مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

من هذا يتبين أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجملة

هذه المعرفة ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بد أن يظهر فيلسوف على اللوام ، سواء أكان أرسطو أم ابن رشد في ذهنه تصوير الموجودات أموراً معقولة . ولأريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ، ولكن هذا العقل إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني فهو قديم غير متغير كالعقل الفعال ، عقل الفلك الأخير .

وقد أردنا أن نجمل لك هنا نصوصه التي سجل فيها هذه الآراء ملخصة عن شرح كتاب النفس مستعينين في ذلك بكتاب رينان . وإليك هذا الموجز :

ينبغي أن تكون هذه القوة التي تقبل انطباع العقولات ، وهي العقل الهولاني ، غير متغيرة ، أي أنها لا تتأثر بما تتقبله كما تتأثر القوى الأخرى بالموضوعات التي تختلط بها ، بل ينبغي أن تكون دائماً بالقوة ، شبيهة بالأشياء التي تتلقاها ، لا أن تكون هي الأشياء نفسها .

يمكن أن تشبه هذه القوة إزاء العقولات ، بالحواس إزاء المحسوسات مع الاحتفاظ بذلك الفرق الأساسي ، وهو أن القوة الحاسة تمتزج بما تحسه ، على حين تظل القوة العاقلة بعيدة بعداً مطلقاً عن أي امتزاج بأي كائن مادي . وفي الواقع أنه ما دام العقل الهولاني يتقبل صور الأشياء ، فينبغي ألا يمتزج بأية صورة لأنه لو امتزج بصورة ما ، لنتج من ذلك إما أن تصبح الصورة التي امتزج بها عقبة مانعة من تقبل غيرها من الصور . وإما أن تشوه صور الكائنات بتأثير بعضها في بعض ولا تكون وهي في العقل كما كانت قبل انتقالها إليه ، وهذا مناقض لطبيعة العقل التي تقتضي أن تظل صور الأشياء بعد تعقلها كما كانت قبل ، بريئة من كل تشوه وتغير . وحيث إنه كذلك فهو — كما قرر الإسكندر من قبل — استعداد محض بسيط .

غير أن ابن رشد لا يتفق مع الإسكندر في كل ما يقرره ، بل هو يخالفه في قوله : إن العقل الهولاني استعداد بسيط في موضوع . ثم يوجه إليه النقد

في أسلوب لاذع فيقول : إنك تدعى أن أرسطو يقصد بالعقل السلبى الاستعداد البسيط لا الموضوع المستعد . الحق أننى خجل بالنيابة عنك من قول كهذا القول وشرح كهذا الشرح ، إذ أن الاستعداد حين الفعل لا يمكن أن يكون أى شئ من الأشياء التى يتقبلها ، لأنه ليس جوهرأ ولا صفة لجوهر، ولو أن أرسطو كان قد قدم العقل على أنه استعداد بسيط لتلقى الصور لكان فى رأيه من غير موضوع وهذا غير معقول . وهكذا نرى أن تيميستىوس والمشائين قد ظلوا أكثر أمانة لنصوص أرسطو من الإسكندر ، وأنه هو وحده الذى خلق هذه النظرية . ولهذا اتفق جميع فلاسفة عصره على نبذها ، وأن تيميستىوس كان ينظر إليها على أنها خارجة عن العقل^(١) .

يعرض ابن رشد بعد ذلك تلك النظرية التى اتفق عليها تيميستىوس وبعض الشراح الآخرين والتى تقرر أنه من حيث إن العقل الهولانى عند أرسطو يجب ألا يمتزج ببقية قوى النفس ، فينبغى أن يكون استعداداً ، وله كموضوع جوهر مفارق للقوى الأخرى ، لأنه لو لم يكن إلا استعداداً بسيطاً مرتبطاً بقوى النفس الأخرى ، لكان له كموضوع شئ من غير نوعه . ولكن القوة المستعدة لتقبل المعقولات لا يمكن أن تكون استعداداً وموضوعاً إلا عقلاً .

وأخيراً يستخلص ابن رشد من كل هذا أن العقل الهولانى هو من جهة استعداد معرى من الصور كما رأى الإسكندر . ومن جهة أخرى هو جوهر مفارق مكسو بالاستعداد ، أى أن هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان هو شئ مرتبط بالجوهر المفارق ، لأن هذا الجوهر متصل بالإنسان ، غير أن هذا الاستعداد ليس شيئاً ملازماً لطبيعة هذا الجوهر المفارق كما قرره الشراح ، وليس استعداداً محضاً بسيطاً كما قرر الإسكندر . والدليل على أنه ليس استعداداً محضاً هو أن العقل الهولانى يمكن أن يعقل هذا الاستعداد خالياً من الصور، وهذا يقتضى أن

(١) Renan, Averroès et L'averroïsme, P. 134 - 135.

يعقل الوجود مادام أنه يعقل ذاته خالياً من الصور ، أو يعقل ذاته حالة كونه لا جوهراً ولا صفة ، وتعقل الوجود لنفسه أو لغيره باطل .

وبناء على ذلك فإن الشيء الذى يدرك هذا الاستعداد والصور التى ترد عليه ، يجب أن يكون شيئاً آخر خارجاً عن هذا الاستعداد . وإذن فمن البين أن العقل الهولانى هو شيء مؤلف من هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان ، ومن عقل مفارق متصل بهذا الاستعداد اتصالاً ما .

وهذا العقل هو بالقوة من حيثية ، وهو بالفعل من حيثية أخرى ، فهو من حيث اتصاله بالاستعداد الإنسانى عقل مستعد أو بالقوة . وينبغى أن يكون كذلك ما دام أنه فى هذه الحالة لا يستطيع أن يعقل ذاته ، وإنما يعقل ما عداه ، وهو الصور الهولانية ، ولكنه من حيث طبيعته والإغضاء عن اتصاله بالاستعداد هو بالفعل ، لأنه يعقل ذاته لا غيرها من الأشياء الهولانية .

وهو كذلك إيجابى من حيثية ، وسلبى من حيثية أخرى . فهو من حيث تقبله الصور الهولانية سلبى ، وهو من حيث تصيرها معقولة إيجابى . ولكن هذه الحثيات جميعها لا تتماض مع وحدانيته .

وهذا العقل الذى يتصل بالاستعداد الإنسانى فيكون باتصاله به العقل الهولانى الشخصى هو فيض من العقل الإيجابى العام الذى هو آخر العقول المدبرة للأفلاك .

تقد فلاسفة أوروبا فى العصور الوسيطة ولا سيما « ألبير الأكبر » ، والتديس . توماس نظرية وحدة العقل عند ابن رشد ، ورموه من أجلها بالخلو من المنطق لأنهم فهموا أنه يقرر أن العقل الذى فى (أ) هو عينه الذى فى (ب) فحملوا عليه قائلين هل من الممكن أن يكون العقل حكماً ومختلاً ، وعالماً وجاهلاً ، وسعيداً وشقياً فى آن واحد كما هى الحالة الواقعة بين أفراد البشرية ؟ غير أن هؤلاء الفلاسفة

لم يفتنوا إلى مرمى إليه ابن رشد من هذه النظرية ، لأنه لم يقصد هذا السخف .
الذى أتهموه به ، بل إن الحق في رأينا كما رأى الاستاذ رينان من قبل ، هو أن .
التعبير بوحداية العقل الذى ورد في كتب ابن رشد يجب ألا يؤخذ على ظاهره ،
وإنما هو رمز ، بيانه أن المراد من العقل الإيجابى هو عمومية مبدأ العقل المحض .
أو وحدة التكوين النفسى لدى جميع بنى الإنسان . على هذا يكون قد سبق
ديكارت إلى نظرية توزيع العقل بين أفراد بنى الإنسان بالتساوى ، وإلى أن الفروق
البشرية في التعقل ناشئة من عوامل عارضة . ولإيضاح ذلك نقرر أن ابن رشد .
أراد أن يقول : إن العقل من حيث طبيعته وفيضه هو واحد بالنسبة إلى جميع أفراد
الإنسانية ، ولكن هذه الوحداية لا تلبث أن تتعدد وتتغير بتغير النفوس البشرية .
التي هي متصلة بها ، وأن تتأجج الفيوض الواردة على النفوس بالتساوى تتأثر
بالاستعدادات المختلفة في هذه النفوس .

عرض ابن رشد بعد ذلك لجانب هام من جوانب مشكلة العقل فتساءل في
شيء من الاحتياط قائلا : هل من الممكن أن يدرك العقل الإنسانى الذى صار بالفعل .
الصورة المجردة أو العقل العام المنفارق ؟ وبعبارة أخرى هل من الممكن أو من غير
الممكن أن يتحد بالعقل العام ؟ .

وقبل أن يجيب ابن رشد على هذا السؤال ينبهنا إلى أن أرسطو قد وعد
بحل هذه المشكلة حيث قال ما نصه :

« ومجمل ذلك أن العقل بالفعل هو نفس الأشياء التى يدركها . وسنرى .
فما بعد إذا كان من الممكن أو من غير الممكن أن العقل دون أن يتجرد عن .
المادة يدرك المجردات ^(١) .

ولكن لما لم يوف أرسطو بوعده أراد تلميذه البار أن يودى عنه هذا الواجب .

(1) Aristotle, Traité de L'âme, Livre 3, ch .7.

فقرر أن بين العقل المفارق والعقل الإنساني اتصالاً يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، ولكن من أية الجهتين يبدأ هذا الاتصال ؟

لا ريب أن العقل الإنساني أو العقل بالملكة هو الذى يتجه إلى العقل الإيجابى العام ويتعلقه فيحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل العام هو الذى يدرك العقل الإنسانى لتجددت فى ذاته أعراض ، والتجدد فى ذاته محال ، إدام أنه جوهر أزلى .

وعندما يصعد العقل الإنسانى إلى العقل العام ويعقله تتلاشى من حوله عناصر الفناء التى عقلت به فى البدن ، إذ أن القوى يحو الضعيف ، وبهذا يكون للعقل العام على العقل الإنسانى أثران ، أولهما ينسكب على العقل الهيولانى فيصيره بالفعل ثم بالملكة . وثانيهما يجذبه إليه حين يتجه نحوه ليعقله فيتحقق اتصاله به ، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الخاص من العقل العام دون قصد منه ، لأن الأعلى لا يتنزل إلى إرادة جذب الأدنى ، وإنما الأدنى حين يشاق إلى الأعلى ينجذب إليه بقوة ، وهذا العقل العام إذا نظر إليه من حيث إنه هو الذى يحرك العقل الهيولانى بنقله إياه من القوة إلى الفعل ، دعى بالعقل الإيجابى ، وإذا نظر إليه من حيث انبثاق الفيض عنه إلى العقل بالملكة واتصال هذا الأخير به دعى بالعقل المستفاد .

ليست الدرجة الأخيرة فى الكمال عند ابن رشد — وهى الاتصال بالعقل العام — متساوية لدى جميع بنى الإنسان ، وإنما هى تتعلق بثلاثة شروط :
الأول القوة الطبيعية فى العقل الهيولانى أو فى الاستعداد ، وهذه الأخيرة هى بدورها تتعلق بالقوة الخيلة فى الإنسان .

والشرط الثانى كمال « العقل بالفعل » وهذا الكمال يتوقف على مجهود نظرى عظيم . وفى هذا تصريح من ابن رشد بأن الإنسان لا يرقى إلى الاتصال بولا يصل إلى هذه المرتبة إلا عن طريق العلم .

والشرط الثالث امتزاج يختلف سرعة وبطئا بالصورة المجردة التي من شأنها أن تصير ما بالقوة بالفعل ، ولما كانت هذه العبارة الأخيرة غامضة عند ابن رشد . فقد فرض الأستاذ مانك أنه يقصد بها المعونة الآتية من فيض العقل العام .

مشكلة خلود النفس :

صرح أرسطو بأن العقل الإيجابي هو وحده الخالد ، وأن العقل السلبي كائن فاسد بكون البدن وفساده . وقد تبعه فلاسفة الإسلام في هذا الرأي مع شيء من التجديد كقول الفارابي مثلاً إن النفس الجديرة بالخلود هي التي وصل العقل فيها إلى مرتبة العقل المستفاد . أما ابن رشد فقد عاد في هذه المشكلة إلى رأي أرسطو الذي نستطيع أن نسميه بالنسبة إليه « الأرسوطاليسية الأورتودوكسية » ، إذ قرر أن الوى الدنيا في النفس مثل الإحساسية والذاكرة والحجة والبغضة والحاقدة . والمشتهية والغاضبة تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده . أما القوة العليا وهي العقل الذي هو واحد عام في جميع بني الإنسان ولا يعتوره التشخيص إلا عرضاً ، فهو خالد لا يخضع لأي أثر جسماني ، وهو في هذا يقول :

« إن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه الجميع ، وهو ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من الآين والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت ، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو ، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة في نفسها ، إذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ، ولكانت لا تجتمع في شيء واحد . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل ، وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو ^(١) .

(١) انظر صفحتي ١٣١ ، ١٣٢ من « تهافت التهافت » لابن رشد .

وعنده أن خلود هذا العقل الإيجابي العام هو منحة تفضل بها الباري على النوع الإنساني، ليعزیه بها عن فساد أشخاصه وليفرق بها بين الكائنات الأخرى^(١). أما خلود النفس بالمعنى الذى تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصياً وستلاقى جزاءها بعيدة عن الجسم كما قرر بعض الأديان القديمة أو أنها ستلقى الجزاء فى الأجسام كما أعلن الإسلام فى ظاهره، فكل ذلك عنده تمثيل أتت به الأديان لترهب به العامة من العقاب وتغريهم بالثواب، فيسلکوا سبيل الفضائل، ويتجنبوا الرذائل، وذلك لأن كل نبي حكيم يهيمه صلاح الأمة التى وجد فيها . وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسماني أبلغ فى تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحاني، لأنه أشد إزعاجاً وإفراجاً للشريرين « كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ » . « وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ » وهو كذلك أعظم ترغيباً للاخيار « مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ ، وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ ، وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ ، وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ »

غير أن قوله بتمثيلية ما ورد فى القرآن عن البعث لم يمنعه من أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفوس وهودتها إلى أجسام، فإنه من المستحيل أن تكون هى الأجسام الأولى، لأنها فسدت، وما فسد لا يعود كما كان، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها^(٢).

الطريق إلى المعرفة :

لما كان الفلاسفة الذين تقدموا ابن رشد قد أجمعوا على أن الأداة الضرورية لمعرفة أسرار الكون وكشف خفايا الوجود فضلاً عن الحكم عليها — هى

(1) Averroès, Traité de L'âme. Cité par Renan, Averroès et L' Averroïsme, P. 193.

(2) انظر صفحة ١٣٤ من تهافت التهافت لابن رشد .

المنطق أو القانون العقلي الذي تمصم مراعاته الذهن من الخطأ في الفكر ، فقد كان من الطبيعي أن يتابع هذا النهج فيقرر أن معرفة مبدع الكون عن طريق التقليد من خصائص العامة ، وأنها لا قيمة لها لدى الصفوة الممتازة التي انتقها السماء لتكون مواطن الحكمة أو لتؤدي رسالة كشف الحجب الكونية عما وراءها من أنوار باهرة ، وأسرار ساحرة . ولا جرم أن هذا يقتضى طلب تلك المعرفة عن طريق النظر المحض ، وأن هذا النظر لا يقيس إلا لمن درس أداته الضرورية وهي المنطق دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسته يقينية لا يتطرق إليها الارتياب . وليس هذا فحسب ، بل إنه أراد أن يخلع على النظر الفلسفي أحد نعوت القداسة ، فجئح إلى محاولة إثبات أن الشرع قد أوجبه ، واستدل على دعواه هذه بذكر آيات من القرآن تحت الإنسان العاقل على التأمل في ملكوت السماوات والأرض ليستنبط وجود مبدعه من النظر سمواً بعقله عن الإيمان التقليدي الذي هو من شأن الجماهير ، وهو في هذا يقول :

« وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس ، وهو المسمى برهانا . وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي ، والقياس الخطابي والقياس المغالطي ، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه وما منها قياس ، وما منها ليس بقياس ، وذلك

لا يمكن أيضاً ، أو يتقدم فيعرض قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها^(١) .

ومما يسترعى الانتباه ، بل مما هو جدير بالتقدير في هذا الموقف هو صعود فيلسوفنا بالباحث على درجات سلم المعرفة في أناة وتؤدة ومروره بوسائلها الضرورية مروراً طبيعياً ليس فيه قفز ولا وثوب ، فيبدأ بإرشاد الباحث بدياً إلى التساؤل عن علم القياس هل سبق إليه الأولون أو لم يسبقوا ؟ فإن كانت الثانية وجب عليه أن يحاول ابتكاره لينصبه معياراً لبحوثنا ، وإن كانت الأولى لزمه التنقيب في كتب الأقدمين عن مبادئ ذلك العلم الهادي إلى الحق ، فإذا عثر عليها تأمل فيها حتى يصبح قادراً على الانتفاع بها في إمطة اللثام عن معميات الوجود دون أن تقف مخالفة أربابها له في العقيدة حجر عثرة في سبيل الاستفادة منها ، والاسترشاد بها ، ولكن ليس معنى هذا التلمذ على الأقدمين أنه يكون عبد لهم ، بل أن لديه أتم أنواع الحرية في قبول ما يتبين أنه الحق ، وفي رفض ما ينم عن زيف أو بطلان ، وتلك هي أحدث وسائل البحث ، وبها يكون ابن رشد قد سبق الباحثين المعاصرين إلى المناهج الحديثة بأكثر من سبعة قرون ، وهذا الامتياز البديع هو الذي يحملنا على ذكر عبارته في هذا مع ما قد يبدو في ذلك من إطالة . وإليك تلك العبارة :

« وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس الفقهي ، تبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، وجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم حتى تكمل المعرفة به ، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة العقلي أخرى بذلك . وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه

(١) انظر صفحة ٣ من فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد.

يجب علينا أن نستعين — على ما نحن بسبيله — بما قاله من تقدمنا في ذلك ،
وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التي تصح بها
التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير
مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، وأغنى بغير المشارك من نظر في هذه
الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . وإذا كان الأمر كذلك ، وكان كل ما
يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص ،
فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان كله
صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه ،^(١) .

بعد أن فرغ ابن رشد من تقرير أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة الحق ،
أراد الترقى بالباحت إلى مرتبة أسمى من التي انتهى منها . ومجملها أن الشرع وسيلة
إلى الغاية العليا وهي الحكمة التي هي الحق والخير ، وأن الإيمان بغير هذه
العقيدة ضرب من الجهل أو من الضلال ، وهو يشير إلى هذا فيقول :

« وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق ،
والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة
الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي . والعمل الحق هو
مزاولة الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه
الأفعال هي التي تسمى العلم العملي ،^(٢) .

وإذن فقد بان من كل هذا أن الغاية التي ترمى إليها جميع الشرائع ، ويرنو
إليها العقل البشري في شوق وشغف ، ويهدف إليها الفلاسفة من بحوثهم
المستفيضة ، ومجهوداتهم المتواصلة هي غاية واحدة ، وهي معرفة السر الأسنى لهذا
الوجود وما انبثق عنه من أسرار ثانوية . ولما كانت الأدلة التي أسلفها الحكماء

(١) راجع ص ٤ و ٥ من الكتاب المذكور .

(٢) انظر صفتي ١٨ ، ١٩ من كتاب (فصل المقال لابن رشد) .

من الإغريق وفلاسفة الإسلام الشرقيين قد اشتملت على القدر الكافي لإثبات وجوب وجود الباري ووحدانيته وكماله، وسموه عن الند والشبيه والقسيم والتألف والحيثيات والزمان والمكان والكيف والآنحصار والتشخص والتحدد وما إلى ذلك مما يتنافى مع مقام الألوهية الحقّة التي تقتضى أرفع مراتب التنزيه ، ولما كانت أدلة ابن رشد على هذا كله لا تكاد تعدو ما أتى به أولئك الأعلام في هذا الصدد ، فقد اعتبرناها غير مبتكرة ، ولهذا رأينا الإغضاء عنها هنا اكتفاء بما سبقها من منتجات أسلافه .

القسم الرابع

المعرفة عند صوفية المسلمين

الفصل الرابع عشر

المعرفة عند الغزالي

سعة ثقافته :

كان الغزالي شديد الميل إلى القراءة ، واسع الاطلاع ، غزير الثقافة ، فلم يدع مذهباً في عصره إلا عرفه ، ولا رأياً إلا ألم به . ولهذا استطاع أن يهضم نظريات الفلاسفة هضماً يمكنه من بسطها ومناقضتها ، وعرف كيف يتغلغل إلى علم الكلام ، فيعرف ما فيه من نفع وضرر ، وما ينتج من الاشتغال به من خير وشر ، ويصدر بعد ذلك حكمه الفاصل الذي قسمه إلى قسمين ، وحدد لكل منهما أهله الذين يجوز لهم الاشتغال به ، واستطاع كذلك أن يكون للأمة العربية في الأخلاق والتربية وعلم النفس تراثاً صالحاً منظوراً إليه من علماء أوروبا في العصر الحديث بعين الاحترام والإجلال .

ونحن لو حاولنا أن نتقصى كل نواحيه لاستنفد ذلك مناعدة مؤلفات ، إذ أنه كان مفخرة من أهم مفاخر الحركة العقلية الإسلامية ، وعلماً بارزاً من أعلام قادة الفكر في الشرق ، وسيظل اسمه مقترناً باسم الإسلام والفلسفة ما بقي في العالم إسلام وفلسفة . الأول يدعو صديقه وحجته ، والثانية تدعوه خصمها ومناضلها . وفي وصف قيمته العلمية والعملية والخلقية يقول الأستاذ البارون كارادى فو : « إذا نظر الإنسان إلى نبل نفس الغزالي وكرامته في حياته العلمية ووداعة أخلاقه ، وسعة مؤلفاته ، وموهبته العظمى ككاتب ، فإنه لا يسهه إلا أن يرى فيه أحد أعلى مفكرى الفكر البشرى في القرون الوسيطة » .

ومنشأ هذا التفوق العلمي ، وسعة الاطلاع ، والمكوف على جميع المعارف المؤلفة والمترجمة منذ النهضة العباسية إلى عصره ، هو أن والده توفى منذ نمومة

أظفاره ، ووكل أمر تربيته هو وشقيقه إلى أحد أصدقائه الصوفية الأوفياء ، فقام بتربيتها خير قيام حتى أنه اتفق في سبيل ذلك جميع ما يمتلك ، فلما لم يعد لديه شيء من الثروة ، نصح لها أن يلتحقا بإحدى المدارس الشهيرة في طوس ففعلا ونجحا أبهر النجاح ، إذ تفوق إمامنا على جميع أترابه من الطلاب في الفقه . ولما أتى على كل ما كان يدرس في هذه المدرسة تمطش إلى أن يتعمق ويستزيد من العلوم ، فارتحل إلى جرجان ودرس على أشهر علمائها في التشريع وهو أبو نصر الإسماعيلي . وفي عودته إلى طوس فاجأه جماعة من اللصوص فجردوه مما كان معه ، فما كان منه إلا أن توسل إلى زعيم المصابة أن يرد إليه الكتب فسأله لماذا ؟ فأجاب بقوله لأنني هجرت بلادى لأتلقى شروحا وأنسخ معانيها لأحرز بها العلم . فقال له اللص : كيف تجرؤ إذن على ادعائك أنك متعلم ما دام يكفي للحيولة بينك وبين المعرفة أن نسلبك هذه الكتب ؟ ثم ردها إليه . فقال الغزالي : إن هذا درس أرسله الله إلى يد اللص ليعلمنى . ولهذا حين عدت إلى طوس عكفت على العلم ثلاثة أعوام كاملة فاستظهرت كل ما كتبه حتى أصبحت ولا قدرة للصوص على سلبه منى .

ارتحل أبو حامد بعد ذلك إلى نيسابور حيث كان إمام الحرمين يدرس فيها علوم الفقه والأصول والمنطق ، فرافق هذا الأخير من ٤٧٨ هجرية . وقد كان هذا الوقت الذى قضاه الغزالي في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع أثناءه في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة وطريق الرد عليهم . وفي هذا العصر تثبتت أفكاره وبدأ يكتب ويؤلف بدرجة تلفت النظر .

بروز معارفه :

وفي أثناء هذا العصر المنصب عرفه الوزير نظام الدولة الذى كان من أعظم أنصار الأشعرية في ذلك العهد ، وكانت شهرته العلمية وقوته العقلية قد بلغت مسمع الوزير قبل معرفته إياه ، فدعاه إلى مجلسه ، وأظهر له احترامه وإجلاله

وتقديره للنايين بتعيينه إياه أستاذاً في معهد بغداد في سنة ٤٨٤ هجرية .

وفي سنة ٤٨٧ كلفه الخليفة المستظهر أن يكتب ضد الإسماعيلية فأجابه إلى سؤاله وكتب في ذلك ثلاث رسائل حل فيها على آرائهم ومعتقداتهم حملة قاسية . تدل على أنه كان قد تعمق في دراسة مذاهبهم ، واستنباط خفايا عقيدتهم . وكان هذا شأنه دائماً ، إذ أنه لم يعرض للرد على الفلاسفة إلا بعد أن قتل مذاهبهم بحثاً وتمحيصاً ، وتعقب أدلتهم وبراهينهم تعقب العالم المتقصى . وإن نظرة واحدة في كتابي : « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » لتدلنا دلالة ناصعة على تمكنه مما يناقشهم فيه ، وثبته مما يأخذه عليهم ، بل إنه استطاع أن يفوقهم في إخضاع معانيهم العويصة لألفاظه السهلة وأسلوبه السلس الفياض ، وفي قدرته على تلخيص مطولاتهم المترامية الأطراف في عبارات واضحة دون أن يضيع منها شيئاً يستحق الذكر . ولا شك أن هذا برهان التعمق والتثبت . ولقد أحس من نفسه هذا التعمق وذلك التثبت فقال غير مغال في وصف نفسه ما يلي :

تغلغل في منتجات الزعميين :

« ولم أزل في عنقوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الحسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين حق ومبطل ، متسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على سر صوفيته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إلى حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلاً

إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى ، وريمان عمرى ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلى ، لا باختيارى وحيلتى^(١) .

نعمته إلى الحقيقة :

دفع هذا التعطش إلى الحقيقة الإمام الغزالي إلى التفكير في وسائلها وأدوات تحصيلها ، فأحس أول ما أحس بعامل التقليد القوى الفطرى يجذبه إلى ما وجد عليه آباءه وأجداده ، فاندفع مع تياره القاهر الذى لا يدع له أية فرصة للأناة أو التفكير .

نبذة التقليد

ولكن عقليته الراجحة بل الممتازة، لم تستغ هذا التقليد الذى هو من مميزات القردة لا من نموت الإنسان الكامل أو المذهب السائر فى طريق الكمال ، ووجد أن مبادئ الإسلام تصرح بأن إيمان المقلد غير منج ، فلفظ وسيلة التقليد ثم فكر فيما عسى أن يحل محلها ، فرأى أن أكثر من حوله يكتفون — فى الإيمان والعرفة — بوسيلة الحواس فجعلته إلفته إياها يطمئن إليها بادية ذى بدء . ولكنه لم يلبث أن تبين ضعفها هى الأخرى فتفر منها واطمأن إلى العقل . غير أنه لم يلبث أن تبين أنه لا يصل إلى كل شيء وأنه لا يستطيع أن يقول الكلمة الحاسمة فى السمعيات ، فتوهم ضعفه كذلك ، فتخلى عن اتخاذ إياه طريقاً معصوماً للمعرفة . وهنا اضطرب تفكيره وتزلزل اليقين فى نظره ، وسقط بين برائن الشك الذى جعل يعذبه بلا شفقة ، ويضنيه دون رحمة حتى أرهاق صحته ، وأضعف جسمه وهو يصور تلك المراحل تصويراً دقيقاً مفصلاً فيقول :

(١) انظر ص ٥١ من كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالي .

«... حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد المورثة ، على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ، وسمعت الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » . فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتميز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسي أولا : إنما مطلوبي هو العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين ... فأما الشك فيما علمته فلا .

استفحال الشك عنده :

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من التيقن ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني .

ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسي طائلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات فقلت : الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولا ، لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط في الضروريات من جنس أمانى الذى كان من قبل في التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بمجد بالغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسي فيها فأنهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسي .

نبتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ، وتحكم بتفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بفتة ، بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار بينما الأتلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار !!

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

انهيار الثقة في العقل :

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لاثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً ، موجوداً ومعدوماً ، واجباً ومحالاً .

فقلت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي . فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تسديقي ؟ .

فلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتخيّل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً . ولا شك

في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فيم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكي يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحال هي ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه العقولات فلما خطرت لي هذه الخواطر واتقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة^(١) .

من هذه النصوص المسهية التي نقلناها على ما بها من طول وإطناب . يتبين النهج الطبيعي للمعرفة كما كان مألوفاً في تلك العهود ، وهو البدء بالتقليد ، ثم الحس ثم العقل ، ثم البصيرة . وذلك النهج هو الذي صورَه ابن طفيل فيما بعد في قصة « حي بن يقظان » . عند ما قص علينا قصة ذلك الذي نشأ نشأة بدائية بدأها بمحاكاة الحيوانات ، ثم اجتذبه عالم الحس فنظر إليه وجعل يرتب بعضه على بعض ،

(١) انظر ص ١٥ وما بعدها من كتاب « المتقذ من الضلال » لانزال طبعة سلسلة
في الدراسات الفلسفية .

ثم يستنبط مركبات تتأبج من بسطائها ، وخفيها من جليها ، محكما في ذلك عقله
الفطرى الذى لم يخلق أى لون من ألوان العلم .

أما الفقرة الأخيرة من نص ابن حامد، فهى ترى إلى الرد على الفلاسفة الذين
جعلوا العقل هو القمة الإنسانية ، إذ قال لهم متهاكما : « فمن ظن أن الكشف
موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

وأيا ما كان ، فإنه يتبين جليا من هذه النصوص أن التجاء الغزالى إلى حصن
التصوف هو ناشئ عن يأسه من قدرة العقل على كشف كل حقيقة ، وعن عدم
ثقتة بعصمته ، وبالتالي عن جملة الحكم الذى ترضى حكومته فى كل شيء . وبهذا
يتبين الفرق بين تصوف الغزالى وإشراقية ابن سينا ، إذ أن الأول — بعد أن يخذله
العقل — يلتجئ إلى كنف البصيرة يستغيث بها من الريب التى تهشه ليلا
ونهاراً ، بينما أن الثانى يتجه إليها ليتوج بها العقل الذى يقطع بعصمته متى تحققت
له العوامل الضرورية .

تسبب الثقافة :

يبد أنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن الغزالى كان يستهين بالثقافة أو يرى
الاستغناء عن العلوم العقلية ، كلا بل هو يوجب الإيمان فيها ، ويقطع بأن الصوفى
الجاهل — ونو انكشف له شيء من الحقائق — يسير فى كثير من الشؤون على
غير هدى ، فيزل ويضع بعض الأمور فى غير نصابها كما حدث لأبى يزيد البسطامى
مثلا ، إذ يحدثنا أبو حامد أن البسطامى — لعدم رسوخه فى المعارف العقلية —
خلط بين عبارة « هو هو » وعبارة « كأنه هو » فزلت قدمه فى هذا التعبير .
وإليك ما يرويه الغزالى لنا فى هذه الزلة :

« وعليه ينبغى أن يحمل قول أبى يزيد البسطامى حيث قال : « انسلخت من
نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو » . ويكون معناه أن من

ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله ولا يكون له
هم سوى الله تعالى. فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجمال الله حتى صار مستغرقاً
به ، يصير كأنه هو . لا أنه هو تحقيقاً. وفرق بين قولنا كأنه هو ، وقولنا هو هو .
وهذه منزلة قدم ، فإن من ليس له قدم راسخة في المقولات ، ربما لم يتميز له أحدها
عن الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلاً في من حلية الحق فيظن
أنه هو ، فيقول : أنا الحق ، وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات
عيسى عليه السلام ،^(١) .

وأكثر من ذلك أن الغزالي - لوفرة اطلاعه واتساع ثقافته - لم يستطع
تصوفه أن ينزعه من منزلة احترام الفكر وإجلال التأمل ، فصرح بأن تنسك
الجاهل لا يمكن أن يتناول مهما مرت عليه السنون إلى التمام إلى تأمل العالم
لحظات قصيرة ، وهذا مبدأ يعزله عن الصوفية الجهلة الذين يمثلهم « الخواص »
حين قال له أحد أتباع مبدأ الغزالي في هذه الفكرة : ما اتخذ الله ولياً جاهلاً
فأجابه بقوله « لو اتخذ لعلم » . ولكن أبا حامد وأتباعه لا يرتضون مثل هذه
الإجابة ، وهو في هذا يقول :

« إن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين أحدهما زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح
المعرفة والكشف . والثاني زيادة المحبة إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه
ولا تتكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله
فيحصل من الفكر المعرفة ، ومن المعرفة التعظيم ، ومن التعظيم المحبة . والذكر
أيضاً يورث الأنس ، وهو نوع من المحبة ، ولكن المحبة التي سببها المعرفة أقوى
وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون

(١) المقصد الأسنى للغزالي و « أبو حامد الغزالي » بحث الدكتور محمود قاسم
المنشور في كتاب « المهرجان » ص ١٨١ .

بما جاءت به الرسل بالإيمان التقليدي ليس معهم من محاسن صفات الله إلا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم .

ومهما يكن من شيء ، فإن أبا حامد — بعد أن يعلن رأيه الصريح في رفع علماء الصوفية وجهابذتهم على عامتهم وجهلائهم — ينبئنا بأن هذا الجهل عند الصوفية كثيراً ما كان سبباً في نشأة تلك الفكرة الخاطئة الضالة التي تزعم أن هناك قسمة ثنائية ، هي : الشريعة والحقيقة ، وهذا سخف لو تأمل المرء فيه أدنى تأمل لا تضح له أن مقابل الحقيقة هو اللاحقيقة وتكون النتيجة من هذا أن الشريعة زائفة على حين أن الشريعة هي أساس كل تصوف حقيقي . ولا يمكن أى مارق عنها أن يصل إلى أدنى درجات التصوف . وفوق ذلك فإن بعض فسقة الجهلاء يسوغون فجورهم ومروقهم عن الشريعة بقولهم : « إننا متحققون لا متشرعون » وقولهم « إننا ساجدون في بحار الشطحات ، نملون بحمرة الانجذاب . ومن كان هذا شأنه لا يسأل عن صلاة ولا صوم . لأن التكليف رفع عنه ، أو أنه جاء لأهل الظاهر . وفي مهاجمة أمثال هؤلاء يقول النزالي :


« من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الكفر أقرب . وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فهي محسولة . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبد ، والحقيقة أن تشهد . والشريعة قيسام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر ، وأخفى وأظهر » .

سراحل العروج في المعرفة الصوفية :

بعد أن يبين النزالي رأيه في أن كمال الصوفي لا يتم إلا إذا تقدم التهذيب الثقافي إلى نفسه ، ومسبق التفكير إلى عقله شروع قلبه في التطلع إلى الفيض ، يأخذ في إيضاح مراحل العروج إلى مراتب القدس ، إذ يحدثنا أن المرحلة الأولى

إلى المعرفة الصوفية هي تجنب الشرور والذنائل والانتقام في الشهوات حتى المباح منها . والرحلة الثانية هي التمسك بالفضائل والتشبث بالخيرات ، وتنفيذ الأوامر الإلهية في دقة وورع . والرحلة الثالثة هي التطلع إلى الرضى وانتظار الفيض . وبالإجمال هي كما لخصها أحد المتصوفين بقوله : « إن هذه المراحل هي : التخلي والتجلي والتجلى » أى التخلي عن الشهوات محظورها ومباحها ، والتجلي بالفضائل عظامها وصغارها ، والتجلي أى التطلع إلى الإفاضة الصمدانية . أو كما قال صوفي آخر هي : « رفض وتقض وفيض » ... أى رفض الإنسان الخضوع للشهوات ، وتقض يده من كل ما عدا الله . وانتظار فيض النور الإلهي عليه .

وفي كلا التعريفين يقوم الصوفي بمحاولتين وينتظر ما بعدها من الله . وإليك إيضاح هذا المسلك :

« إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى، ومتى حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية ، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار المهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم  الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة وكتابة الكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبرؤ من علائقها . وتفرغ القلوب من شوائمها ، والإقبال بالكلية على الله سبحانه وتعالى ، فمن كان لله كان الله له .

وهو بفعله هذا يصير متعرضاً لنفحات الله ، وليس له اختيار في استجلاب

هذه النفحات ، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحتها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة .

وإذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، فينكشف له الغيب ويحصل اليقين^(١) .

وتاج هذه المعارف كلها هو المرتبة العليا ، وهي الهدف الأسمى . وهي مقصد الطالبين ، ومطمح نظر الصديقين . إنها مشاهدة روحية ، إنها يقين مطلق ، إنها مشاهدة بنور اليقين .

ولكن مشاهدة ماذا ؟ ما هو موضوع هذه المرتبة ؟ إنه — إذا أردنا الإجمال — هو الغيب .

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل ، فإنه أمور كثيرة كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجمة غير متضحة فتتضح إذ ذاك وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله وبمحكمته في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا .

والعرفة بمعنى النبوة والنبي ، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة وكيفية معاداة الشيطان للإنسان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحي إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ، ومعرفة القلب ، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ، ولمة الشيطان ، ومعرفة الآخرة والجنة والنار ، وعذاب القييم والصراط والميزان والحساب ، ومعنى قوله تعالى : « إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » . ومعنى قوله تعالى : « وإن الدار الآخرة لهي الخيوان لو كانوا يعلمون » . ومعنى لقاء الله

(١) انظر صفحة ١٦٤ من كتاب مهرجان الغزالي بحث الدكتور عبد الحليم محمود

عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه والنزول في جواره . ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملائكة الأعلى ، ومقارنة الملائكة والنبين . ومعنى تفاوت أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى في السماء ، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره .

وذلك هو موضوع الغيب الذى يتطلع إلى معرفته دون جدوى المتكلمون والفلاسفة^(١) .

تأثره بالفلسفة وتضاربه :

على أن من يتصور أن الغزالي صوفى متطرف فى صوفيته لا يعرف إلا هى يهبها كل كيانه العقلى كما فعل الصوفية المتفرغون لها الذين لا يعتبرون سواها ، أو من المتصوفين المعتدلين الذين يكتفون بمنح العقل والثقافة شيئاً من الاحترام كما يبدو من تساميه على أبى يزيد البسطامى ووصفه إياه بأنه لم يتعمق فى دراسة المقولات ، فخلط بين عبارتى « هو هو » و « كأنه هو » ، من يتصور الغزالي على هذا النحو يكون مخطئاً كل الخطأ ، إذ لا يكاد يتصفح كتاباً من كتبه الفكرية حتى يلتقى فيها بآثار الفلسفة الإغريقية والإسكندرية والإسلامية بارزة ملموسة ، وليس هذا فحسب ، بل نجده — رغم سخطه الظاهر على الفلسفة — مؤمناً بها أعمق الإيمان ، مؤيداً إياها أشد التأيد . فهو مثلاً حين يمرض للنفس يتبع فى تعريفها نص ابن سينا المؤسس على عبارة أرسطو ، ويسلك فى شرحها بيان أفلاطون عند ما يفرق بين النفس بمعناها العام المكون من الشهوية والغضبية والناطقة . ويوضح كيف أن القسمين الأول والثانى قد ينطبق عليهما معنى الحديث الشريف الذى يقول : « أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك » وقوله : « أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك وهواك » . وأن القسم الثالث هو القوة الناطقة أو المتعقلة أو النورانية أو النفس الطمئنة التى يخاطبها ذو الجلال والإكرام بقوله تعالى :

(١) ص ١٦١ . المرجع المذكور .

« يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي » وما ذلك إلا لأنها لا تتأثر بالقوتين: الغضبية والشهوية أدنى تأثر، ولا تدع زمامها يفلت من يدها، فإذا أفلت هذا الزمام من يد النفس ضلت سواء السبيل. وليس هذا فحسب، بل إذا رأته يعرف النفس أو يصورها في درجاتها: النباتية والحيوانية والإنسانية، خيل إليك أنك تقرأ نصوص ابن سينا أو أفلاطون أو أفلوطين مع فرق واحد هو مزج نصوصه من حين إلى آخر بشيء من القرآن أو الحديث، فلا يسعك حين ذاك إلا أن تقف ذاهلاً أمام تحليل هذا المزيج الغريب الذي تعثر فيه على مهاجمة الفلسفة ولعن الفلاسفة وتكفير المسلمين منهم تارة، والتعلق بهم والاقتراس منهم تارة أخرى، والتدليل بالحديث النبوي على أن العقل أول ما خلق الله وأعز خلقه عليه تارة ثالثة. وبينما نلفيه يستغيث بالثقافة لتنجيه من مثل ما هوى فيه البسطامي، نجدد يحزم بأن العلم النوراني ليس في أية حاجة إلى التعلم، ولا إلى الكتب، ويسفه حتى المعتدلين الذين قالوا باستحسان الطريقتين. ولا يمكن أن يمر الباحث بهذا الخليط في كتب أبي حامد دون أن يعود إلى ذاكرته قول ابن طفيل: « إنه متكلم مع المتكلمين، وفيلسوف مع الفلاسفة، وصوفي مع المتصوفين، وهك نموذجا من متعارضاته:

(١) درجات النفس: « إنا نرى الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشبيب والتفريق. فهذه المعاني إن كانت للجسمية فينبغي أن تكون لجميع الأجسام كذلك، وإن كانت لغير الجسمية، بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية. ثم نجد أن الحيوان فيه مافى النبات ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدى إلى مصالح نفسه، وله طلب لما ينفع، وهرب عما يضر، فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية، ثم نجد الإنسان فيه جميع مافى النبات والحيوان من المعاني، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل إن الكل أعظم من الجزء، فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس، ويدرك الكليات

بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان في الحواس ، ويفارقه في المشاعر العقلية ، فما يقبل الصورة الكلية جوهر لا جسم ولا عرض في جسم ، ولا وضع له ولا أين فيشار إليه ، بل وجوده أخفى من كل شيء عند الحس ، وأظهر من كل شيء للعقل ، فيثبت بذات وجود النفس ^(١) .

(ب) تعريف النفس « إنها كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية » . ولا ريب في أن أثر ابن سينا في هذين النصين لا يخفى على ذى لب ودراية في إنتاج الشيخ الرئيس .

(ج) قوى النفس وسلطان أعلاها على أدناها : « مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته ، فإن البدن مملكة النفس . وعاله وقواه وجوارحه بمنزلة الصناعات والعملة والقوة المفكرة له كالشير الناصح ، والوزير العاقل . والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة . والغضب والحمية كصاحب شرطة . والعبد الجالب للميرة كذاب مكارم مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح ، وتحت نصحه الشر الهائل ، والسهم القاتل ، وديدنه وهادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته في آرائه ساعة . كذلك النفس متى استعانت بالعقل ، وأدبت القوة الغضبية ، وسلطتها على الشهوة واستعانت بإحداها على الأخرى . فتارة بأن تقلل من نية الغضب وغلوئه بخلافة الشهوة واستدراجها ، وتارة بقمع الشهوة وقهرها بتسليط القوة الغضبية عليها ، اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه » ^(٢) . ونحن نحسب أن أثر أفلاطون هنا قد بلغ من الجلاء والوضوح حدا لا يحتمل النقاش ، وهذا شيء لا عيب فيه إذا كان

(١) انظر ص ١٦ وما بعدها من كتاب « معارج القدس في مدارج معرفة النفس

« للغزالي » .

(٢) انظر ص ١٠٥ من نفس المصدر .

مستوفيا لشرائط البحوث العلمية التي تقتضى نسبة الاقتباس إلى مؤلفه ، ولحسبنا
لا ندري كيف غفل حجة الإسلام في هذا الشأن عن الحديث النبوى الشريف الذى
يقول : « أوصيكم بالأمانة فى العلم ، فإن الخيانة فيه أشد عند الله من الخيانة فى
المال » . ومن ثم فإننا حين نمر بمثل هذه المواقف عند الغزالى لا يسعنا إلا الابتسام
لتشبهه بأهداب الفلاسفة الذين يتصيد الفرص المواتية وغير المواتية للانحاء عليهم
بالملائمة ، بل للهجوم عليهم دون ذنب جنوه أو جريرة اقترفوها لاسيما إذا كانت
الحقيقة غايتهم العليا أو هدفهم الأسمى الذى يرمون إليه من دراستهم وبحوثهم
فإذا أخطأوها أو ضلوا عنها كانوا فى ذلك غير باغين ولا عادين . وبذلك لا يستحقون
ماسدده إليهم أبو حامد من تهم الكفر والتزندق والتهافت .

منسأ هذا التصارب :

وفى اعتقادنا أن الإمام الغزالى — لسعة اطلاعه وتعدد ألوان ثقافته —
اختلفت آراؤه الأصيلة بمعلوماته الدخيلة ، وامتزج فى عقله المعقول بالمنقول .
والذى زاد ذلك تعقدا وغموضاً هو ما كان سائدا فى تلك العصور من الانبهار
بالفلسفة عند فريق من المسلمين ، وتقديسها عند فريق آخر منهم ، واعتبارها كالوباء
الميت عند فريق ثالث ، فكان لسعة ثقافته من المنبهرين بها ، ولم يكن لامتيازه
واعتداله من المقدسين لها . وكان تزمته فى الدين يخيفه من أن يكون أهلها قد
ضلوا فينتهى به اتباعهم إلى سوء المصير . وفوق ذلك فإنه كان يريد أن يتقى
شر العامة وبعض ولاية الأمور الضيق الآفاق ، فلم يأل جهدا فى أن يبرز خصومته
للفلسفة والفلاسفة ، وأن يخفى بعض آرائه التى تدركها الصفوة ، وتصدق على الدهماء
والتي أطلق عليها اسم « المضنون به على غير أهله » . ومن أمثلة ذلك أنه كان يعتقد
أن للوصول إلى المعرفة طريقين أحدهما التفكير العقلى والاستدلال المنطقى بعد
إعداد النفس بالثقافة والتمكن من العقولات على حد تعبيره . والآخر طريق
التخلص من علائق الشهوات والآجاء إلى الله عن علم واسع ، وبعد انصقال
نافع ، وهو يصور هذا فيقول : « إن العلوم التى ليست ضرورية ، وإنما تحصل

في القلب في بعض الأحوال يختلف الحال في حصولها . فتارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعليم . فالذي لا يحصل بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ، ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى مالا يدري العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟ وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب ، والأول يسمى إلهاما وثقنا في الروح ، والثاني يسمى وحيا . والأول يختص به الأولياء والأصفياء . والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء . وحقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقائق الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بأسباب هي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب واللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب ، يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين مرآتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه . وكذلك قد تهب رياح الألفاظ فتتكشف الحجب عن أعين القلوب فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون في المستقبل ، وتنام ارتفاع الحجاب بالموت ، ففيه ينكشف الغطاء في اليقظة حين يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي إلى حد ما . ودوامه في غير التدور .

وهو يزيد ذلك إيضاحاً وبياناً فيقول :

قال قلب يتصور أن تحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحواس ، وتارة

من اللوح المحفوظ، كما أن العين يتصور أن تحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها . فمتى ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفتجر إليه العلم منه، فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس فيكون ذلك كتفتجر الماء من عمق الأرض ومتى أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات ، كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع ذلك من التفتجر من الأرض، وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس لا يكون نظراً إلى نفس الشمس . فإذا للقلب بابان ، باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من الهاكاة .

فأما افتتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك . وأما افتتاح بابه الداخلى إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فيعلم علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا وإطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل، وكان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس .

فإذاً الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء ، وعلوم العلماء والحكماء هو هذا . أى أن علومهم تأتى من داخل القلب من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت، وعلوم الحكماء تأتى من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك^(١) .

إمعانه في الرصد باغ بالفلسفة :

والذى هو أدخل في باب التأثر بالفلسفة ، وبالتالي في باب التضارب حول نظرية المعرفة بالذات عند الغزالي لا شتماله على السكلى والجزئى والصورة والجوهر والعرض والمثال والعقل الفعال وما إلى ذلك هو ما ينقله لنا مؤلف كتاب « في النفس والعقل » نصاً من كتب أبى حامد حينا ، وتلخيصاً حينا آخر فيما يلى :

(١) انظر صفحة ١٧٩ من كتاب « الحقيقة عند الغزالي تأليف الدكتور سنيان دنيا

« فذلك أن التخيلات المحسوسة ما لم تحصل في الخيال لا تحصل منها المعاني الكلية المجردة ، ولكنها في ابتداء العصبى تكون في حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصورة الحاضرة في الخيال ، فوقع منها في النفوس المجردات الكلية حتى تأخذ صورة زيد صورة الإنسان الكلى . ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلى وغير ذلك ، كما يقع من صورة الملونات عند إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة . والشمس مثال العقل الفعال . وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار ، والتخيلات مثال المحسوسات ، فإنها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام ، وفي العين مبصرة بالقوة ، فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر ، وهو إشراق الشمس . فكذلك هذا ، متى أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المنقشة في الخيال العرضى من الدانى ، وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست ذاتية فتكون مجردة وتكون كلية أيضاً . »

وتختلف مراتب النفوس في استعدادها لقبول هذه المعرفة الإشرافية فقد تصفو ، وعندئذ يصبح الفيض متواصلاً متواتراً متوالياً . وقد تنصرف عن الفكر جملة فتعرض عن جانب القدس . وبين هذين النوعين من النفوس مراتب يتفاوت الناس تبعاً لها قرباً وبعداً من الله تعالى . أما النفوس الصافية المشرقة التي تطهرت من أدران البدن وشهواته ، فإن أنوار العلم تتلألأ فيها . ولذا فهي مؤيدة من قبله تعالى ، وهي ثابتة الحدس لا تحتاج إلى الفكر والنظر ، أى أنها إذا أدركت العلة أدركت المعلوم في الوقت نفسه . وقد يكون هذا الحدس عقب طلب وشوق ، وقد يكون من غير طلب أو اشتياق ، فيفيض عليها المعقولات مصحوبة براهينها . . . وعلى هذا النحو تتمثل للأنبياء والأولياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة ، ويحدث ذلك لهم في اليقظة . « وينتهى إليهم الوحي والإلهام بوساطتها فيتلقون من الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم ، وذلك لشدة صفاء باطنهم . »

وهناك نفوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء إلا إذا استعانت على ذلك بالبدن ، وهي تلك التي تشرق فيها أنوار العقل الفعال على الصور الخيالية التي انتهت إليها عن طريق الحس . وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق المشاهدة أو الذوق ، وإنما عن طريق الاستدلال العقلي ، وهو سبيل العلماء الراسخين في العلم . وأصحاب الذوق والمشاهدة هم الأولياء ، وهم يشاركون النبي في بعض الأحوال ، وذلك لأن إيمانهم يجذبهم إلى جانب العالم الأعلى . أما العلماء فإنهم يقصرون عن الوصول إلى هذه المنزلة ، فلا يدركون المعاني إلا عن طريق الصور الخيالية ، وإلا بعد جهد ووقت طويلين . وقل أن يهتدوا إلى الحقائق دفعة واحدة ، وهم معرضون للخطأ ، فشتان ما بين مرتبة المشاهدة والذوق ، ومرتبة الاستدلال والعقل وتأتي في آخر المراتب . نفوس تشبث بالأوهام وضروب الخيال . وهذه هي مرتبة الغافلين عن كل معرفة . سواء أ كانت ذوقاً أم مشاهدة أم استدلالاً^(١) .

تدبرهم في حب الفلسفة :

من هذا كله يتبين أن الغزالي لم يكن يتأثر في كتبه بالفلسفة تأثراً سطحياً ، أو أن رشاشها كان يصيبه عفواً أو اتفاقاً أثناء مروره على مقربة منها ، ولكنها — على الضد من ذلك — قد نفذت منذ شبابه إلى أعماق عقله ، وتغلغلت في دخيلة نفسه ، وامتزجت بفكره امتزاجاً قوياً حاول أن يتخلص منه كارهاً أو راضياً فلم يستطع إلى ذلك سبيلاً ، بل أخفق في هذا إخفاقاً جعله يبدو في صورة المتضارب الذي يغفل في آخر الفصل عما سجله في أوله أو في وسطه . وسنبين فيما بعد كيف أن الفلسفة تشبثت به تشبثاً شديداً ، فلم يستطع الإفلات منها أو الفكك عنها . حتى في الصق الأشياء به بوصف أنه صوفي جليل . ومن المتعارضات المألوفة في

(١) انظر صفحة ٢٠٨ وما بعدها من كتاب « النفس والعقل » للدكتور

كتب الغزالي أنه بينما يذكر أن للمعرفة طريقين : أحدهما طريق الحواس والعقل .
والآخر طريق الكشف والإلهام ، وأن الثاني يمتاز عن الأول فقط بأنه مأمون
الجانب من الخطأ ، وأن من ثمار الأول العلوم المعقولة التي يتسبب الجهل بها في
بعض الأخطاء الجدية بل الخطيرة كخلط أبي يزيد البسطامي بين عبارتي :
« هو هو » و « كأنه هو » نراه يعود فينقل لنا قول بعض الذين يدينون بهذا الرأي
ذاته ثم يخطئهم فيه ويلج على إبراز خطئهم ، وعلى إبانة أن كل ما عدا مسلك
التصوف إلى المعرفة ، معرض للكبوات في كل خطوة من خطواته . ويستدل
على دعواه هذه ببعض نصوص أبي اليزيد الذي سخر من جهله قبل ذلك . وهاك
شيئاً مما يسجل به هذا التضارب :

لخص بدياً رأى خصومه في هذا الشأن بقوله : « فإذا لم يتقدم رياضة النفس
تهذيبها بحقائق العلوم تسببت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة
طويلة إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها ، فكم من صوى سلك هذا
الطريق ثم بقى في خيال واحد عشرين سنة . ولو كان قد أتقن العلم من قبل
لا تفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . فلاشتغال بطريق التعلم أقرب
وأوثق إلى الغرض ، وأن ذلك يضاهى ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه وزعم أن
النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ذلك وصار فقيهاً بالوحي والإلهام من غير
تكرير وتعليق ، فأنا أيضاً ربما انتهت بى الرياضة والمواظبة إليه . ومن ظن
ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء
العشور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جداً . فكذلك هذا
خلا بد أولاً من تحصيل ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوه ثم لا بأس بتد ذلك
بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، ففساه أن ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة . »

ثم أخذ يرد على هؤلاء الخصوم مثبتاً لهم أنهم بهجرهم العلوم الظاهرة
لا يفقدون شيئاً ، بل إن التصوف وحده حسبهم للوصول إلى أقصى مراتب
المعرفة فقال .

« إعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري، فقد صار عالماً بصحة الطريق. ومن لم يدرك ذلك في نفسه قط فينبغي أن يؤمن به، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً. وتشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات.

أما الشواهد فقول تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، فهو بطريق الكشف والإلهام. وقال صلى الله عليه وسلم «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة. ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار». وقال الله تعالى: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» من الإشكالات والشبه «وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» يعلمه علماً من غير تعلم، ويفطنه من غير تجربة. وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات. ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور. فقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم أعطني نوراً وزدني نوراً واجعل لي في قلبي نوراً... وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً» (١) ... إلخ.

وقصارى القول بعد كل الذي قدمناه هنا أن ما ينقله لنا ابن تيمية في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» عن أبي بكر بن العربي من أن الغزالي «دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر» لم يكن فيه أى لون من ألوان المبالغة أو المغالاة، بل هو تعبير دقيق عن معنى عميق، إذ أن أبا حامد لم يكذب بترعرع حتى كشفت له الفلسفة النقاب عن جمالها الفاتن، وابتسامتها الحلوة فهوى في شباك غرامها القاهر، ثم حاول بعد ذلك — لإرهاق العوامل

(١) انظر صفحة ١٨٨ وما بعدها من كتاب «الحقيقة عند الغزالي» للدكتور

المحدقة به إحداق السوار بالمعصم — أن يسلو هواها أو أن يتخلص من جبايلها . فلم يقو على هذا السلوان فأصيب بذلك المرض النفساني الذي يصاب به كل من تقهره الظروف على هجر محبوبته ، وظل يعاني هذا الكبت أو تلك الحالة النفسية . كل ذلك الزمن الطويل الذي يصوره لنا في كتابه « المنقذ من الضلال » تصويراً مكبوتاً أيضاً جعل ينفث من صحته نحتاً متوالياً حتى أتى عليها أو كاد . وقد بقي السنين الأخيرة من عمره يعاني حياة شاقة مرهقة ، لا هو بمستطيع أن يتغلب على العوامل التي تحوطه فيكشف عن حبه وافتتانه ، ولا هو بقادر على انتزاع هذا الحب من من قلبه ، فظل بين شق الرحي يقاوم حيناً ، ويتألم أحياناً وكان في عداد أولئك المعذنين الذين عناهم الحديث النبوي بقوله : « من أحب فف فكم فمات ، مات شهيداً وأجره على الله » .

أما هجومه على أبي نصر وابن سينا فهو هجوم العاشق على خصومه في حبه . عندما يرى أنهم نجحوا في امتلاك قلب تلك المحبوبة ، بينما أخفق هو بالفوز بها وأرغم على ألا يسرى عن نفسه حتى بالنزل البريء ، فلم يكن في وسعه إلا أن يلج إلى ذكريات هذا الحب عن قصد أو من غير قصد ولو انتهت به ذلك إلى التضارب في أقواله وآرائه ، وقد حدث ذلك التضارب فعلاً . ومن آياته الناصعة — غير الذي أسلفناه — أنه حتى في أخص خصائصه وهو المعرفة المنسكبة من الفيض الإلهي عن طريق التصوف ، نراه يرتب بين أحضان الفلسفة ويوسط العقل . الفعال بينه وبين الذات الأقدس الذي يفيض المعرفة على المتنسكين مباشرة كما يحدثنا جهابذة الصوفية الخالص كالأنصاري مثلاً . وهاك نموذجاً موجزاً على سبيل المثال :

غير أن هناك نفوساً انحدرت في مواطن الرذيلة كل الانحدار ، وهي نفوس المحجوبين عن السعادة ، فهذه تلقى عذاباً شديداً وتبقى في العذاب المقيم إذا كانت قد اعتقدت آراءً باطلة وتمسكت لها ، وجحدت الحق ، وللمحجوبين مراتب أو هم أصناف ... فمنهم الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ... وعبد الأوثان .

والأصنام والنار والنجوم وثمت فريق آخر يحجبه خياله الفاسد . ومجمل القول أن فكرة الشقاء لديه تخلص في أن النفس تحجب عن السعادة ، وأنه إنما يحال بينها وبين سعادتها لأنها تتبع شهواتها وتؤثر العالم الحسى الحسيس على عالم الأمر . فإذا غلبت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الباطلة ثم أدركها الموت فانتها فرصة تحصيل المعرفة والرقى في معارجها . وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التى لا حد لها .

ونحن نحسب أنه لا يخفى على أحد ممن لهم دراية بفلسفة أبى نصر وابن سينا أن عقاب الأشرار في هذه الفلسفة هو إضاعة فرصة المعرفة التى هى مأتى كل غبطة وسعادة ، وهناك في آخر الأمر تقوس جمعت بين الكمال في العلم والعمل ، وهذه لها الدرجات العليا في السعادة لأنها تنزهت عما يشغل مرها من العالم الحسى واحتقرت كل ما فيه مما يظن أنه خير ولم ترض إلا أن تتجه إلى ذكر الحق ، لا لرغبة في أجر ، لأن زهداها هو الزهد الحقيقى . أما زهد غير العارف فهو معاملة ومعاوضة كأنما يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة .

لا نزاع في أن العبادة لوجه الله وحده دون النظر إلى الجنة والنار مبدأ صوفى سجله النبي الجليل صلى الله عليه وسلم بقوله : « نعم العبد صهيىب لو لم يخف الله لم يعصه » . ثم أبو حنيفة حين قال : « اللهم إني لا أعبدك طمعاً في جنتك ولا خوفاً من نارك ، بل لوجهك الكريم فحسب » . ورابعة العدوية إذ تقول : « اللهم إن كنت تعلم أنى أعبدك طمعاً في جنتك فأحرمنى إياها ، وإن كان ذلك خوفاً من نارك فأحرقنى بها » ولكن هذا كله لا يمنعنا — حين نقرأ عبارات الغزالي في هذا الشأن — من أن نستعيد إلى الذاكرة قول ابن سينا « إن العابد أجير ، والزاهد تاجر ، وإنما العارف وحده هو الواصل » .

وذلك أقصى درجات تعلقات الغزالي بالفلسفة لأنه تناول حكمه على نتائج التعبد .

الفصل الخامس عشر

المعرفة عند محي الدين بن عربي

سنسير في عرضنا آراء هذا الحكيم الجليل في المعرفة على نفس النسق الذي سرنا عليه من قبل ، وهو إغضاؤنا عن بسط حياة أولئك الأفذاذ ومقتجاتهم وآرائهم في الجوانب الأخرى من الحياة الفكرية اتقاء للتطويل فيما لسنا بصددده . حتى لا نبعد عن غايتنا المحددة التي نهذف إليها من هذا السفر ، وهي « المعرفة عند مفكرى المسلمين » . ولهذا سنشير إلى نسبه ومولده وحياته إشارة عابرة لا تزيد على كونها بصيصاً من الضوء نسلطه على حياة هذا الفيلسوف الصوفي العملاق الذي ملأ جوانب الحياة الفكرية الإسلامية بأبرز نواحي العظمة والخلود . وإليك هذا الشعاع البسيط على هذه الشخصية التي هي في ذاتها أسطع من الشمس وإن خفيت على كثيرين من المعاصرين .

نسبه :

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخى عدى بن حاتم من قبيلة طى مهد النبوغ والتفوق العقلي في جاهليتها وإسلامها . يكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمي ، وبابن عربي . لدى أهل المشرق تفرقاً بينه وبين القاضي أبي بكر ابن العربي .

مولده ونشأته :

ولد في يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسائة وستين هجرية الموافق ٢٨ يولية سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية في مدينة « مرسية » بالأندلس .

وهي مدينة أنشأها المسلمون في عهد بني أمية ، وكان أبوه علي بن محمد من أئمة
الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف . وكان جده أحد قضاة
الأندلس وعلمائها ، فنشأ نشأة تقية ورعة تقية ، من جميع الشوائب الشائبة .
وهكذا درج محي الدين في جو عاصر بنور التقوى ، فيه سباق حر مشرق نحو
الشرقات العليا للإيمان ، وفيه عزيمات لرجال أقوياء ينشدون نصراً وفوزاً في محارِب
الهدى والطاعة .

وانتقل والده إلى إشبيلية ، وحاكمها إذ ذاك السلطان محمد بن سعد ، وهي
عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس ، وفيها شب محي الدين ودرج ،
وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء ، فقرأ
عليه القرآن الكريم بالسبع في كتاب « الكافي » ، فأتى العاشرة من عمره حتى
كان مبرزاً في القراءات ، ملهماً في المعاني والإشارات ، ثم أسلمه والده إلى طائفة من
رجال الحديث والفقه ، يذكرهم لنا الإمام شمس الدين بن مسدي في روايته عن
محيي الدين فيقول واصفاً متحدثاً عن أساتذته الأول :

« كان جميل الجملة والتفصيل ، محصلاً لفنون العلم أخض تحصيل ، وله في
الأدب الشأو الذي لا يلحق ، والتقدم الذي لا يسبق ، سمع في بلاده في شبابه
الباكر من زرقون ، والحافظ بن الجدة ، وأبي الوليد الحضرمي ، والشيخ أبي
الحسن بن نصر » . ثم لا يذكر لنا التاريخ بعد ذلك شيئاً ذا بال عن شباب
محيي الدين ، ولا عن شيوخه ومقدار ما حصل من العلوم والفنون ، وإنما هو يتحدثنا
أنه مرض في شبابه مرضاً شديداً . وفي أثناء شدة الحمى رأى في المنام أنه محوط
بعدد ضخمة من قوى الشر ، مسلحين يريدون الفتك به . وبغته رأى شخصاً جميلاً
قوياً مشرق الوجه ، حل على هذه الأرواح الشريرة ، ففرقها شذراً منيراً ، ولم يبق
منها أي أثر ، فسأله محي الدين : من أنت ؟ فقال له أنا سورة يس .

وعلى هذا استيقظ فرأى والده جالساً إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس

ثم لم يلبث أن برىء من مرضه ، وألقى في روعه أنه معد للحياة الروحية ، وآمن
بوجوب سيره فيها إلى نهايتها ففعل .

وفي طليعة هذا الشباب الزهر بفضل ثروة أسرته تزوج بفتاة تعتبر مثالا في
الكمال الروحي ، والجمال الظاهري ، وحسن الخلق فساهمت معه في تصفية حياته
بل كانت إحدى دوافعه إلى الإيمان فيها .

وفي هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تعلم سراً
مذهب الأبيذوقلية المحدثه المنفعة بالرموز والتأويلات الموروثة من الفيثاغورية
والأورفيوسية والفطرية الهندية . وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس
لتلاميذها المبادئ الخفية ، والتعاليم الرمزية ، منذ حياة ابن مسرة المتوفى بقرطبة في
سنة ٣١٩ هـ ، ٩٣١ م والذي لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلا عن طريق محيي الدين .
وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة في ذلك القرن ابن العريف المتوفى سنة ١١٤١ م .
فلم يره محيي الدين ، ولكنه تعلم على منتجاته ، ورواية تلميذه المباشر وصديق
محيي الدين الوفي أبي عبد الله الغزال .

ومما لا ريب فيه أن استعداد الفطري ونشأته في هذه البيئة التقية ، واختلافه
إلى تلك المدرسة الرمزية ، كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده
في سن مبكرة وعلى صورة ناصعة لا تيسر للكثيرين ممن تشوب حياتهم الأولى
شوائب الغرائز والنزوات . فلم يكدر يختتم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد
انغمس في أنوار الكشف والإلهام ، ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل
يسير في الطريق الروحاني بخطوات واسعة ثابتة ، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة
الصوفية ، وأن عدداً من الخفايا الكونية قد تكشف أمامه ، وأن حياته منذ ذلك
العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك
الاستعدادات الفطرية التي تنير أضواؤها جوانب عقله وقلبه . ولم يزل عاكفاً
على ذلك النشاط الروحاني حتى ظنر بأ كبر قدر ممكن من الأسرار . ولم تكن
آماله في التغلغل إلى تلك الأسرار وبحوثه عن وسائلها الضرورية تقف عند حد ،

لأنه أيقن منذ نعومة أظفاره بأنه مؤمن بمبادئ عقيدة حقيقية أزلية مرت بجميع الأزمان الكونية ، وطافت بكل الأجناس البشرية متممة ما فيها من نقص وقصور ، وأنها جمعت كل الروحانيات في الوحدة الفطرية التي تتمثل من حين إلى آخر في صور تنسكية رفيعة تبدو على مسرح الإنسانية ردحا من الزمن ثم تختفي ولا يدرك حقيقةها إلا القليلون .

وأكثر من ذلك أنه حين كان لا يزال في قرطبة قد تكشف له من أقطاب العصور البائدة عدد من حكماء الهند وفارس وإغريقيا كفيثاغورس وأمبيذوقليس ، وأفلاطون ومن إليهم ممن ألقى على كواهلهم مسئولية القطبية الروحية في عصورهم المتعاقبة قبل ظهور الإسلام . وهذا هو السبب في أنه قد شغف بأن يطلع على جميع الدرجات التنسكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة وبصورة مؤسسة على الشرف العلمى الذى يحمل الباحث النزيه على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب .

غير أن هذه السكينة الروحانية التي بدت لدى هذا الشاب مبكرة والتي كانت ثمارها فيما بعد تتمثل في تلك المعرفة التي أشرنا إليها آنفا ، لم تدم طويلا على حالة واحدة ، إذ أنه لم يلبث أن تبين أول الأمر بالإلهام ، ثم عن طريق الكشف الجلى أنه لم يعد له بد — في تلك البيئة المغربية إذ ذاك — من أحد أمرين : إما أن يجارى التيار العام الذى كان يحدق به إحداق السوار بالمعصم ، وهو أن يتقيد في جميع أفكاره وتعلقاته وأحاسيسه ومشاعره وحركاته وسكناته بحرفية الدين التي لا روح فيها ولا حياة ، ولا سر ولا رمز ولا تأويل وبهذا تختفي شخصيته الحقيقية وتفشل رسالته الطبيعية ، وهذا شيء لا يستطيعه بأى حال، وإما أن يسير على فطرته وحسب تكوين عقله وقلبه، فيصطدم في كل خطوة من خطواته مع أهل الحل والعقد في البلاد وقد حدث ذلك فعلا حيث احتدمت بينه وبين بعض الأمراء الموحدين مجادلات عنيفة ، وحيكته حوله دسائس قوية اتهمته بإحداث اضطراب في سياسة الدولة .

وإذ ذاك رأى في حالة اليقظة كأنه أمام العرش الإلهي المحمول على أعمدة من لهب متفجر ، ورأى طائراً جميلاً يديع الصنع يخلق حول العرش ويصدر إليه الأمر بأن يرتحل إلى الشرق وينبئه بأنه سيكون هو مرشده السماوى ، وبأن رفيقاً من البشر يدعى فلانا ينتظره في مدينة فاس ، وأن هذا الأخير قد أمر أيضاً بهذه الرحلة إلى الشرق ، ولكنه يجب ألا يرتحل قبل أن يجيء إليه رفيق من الأندلس ، فيفعل ما أمر به ويرتحل بصحبة هذا الرفيق .

وفيما بين سنتي ٥٩٧ ، ٦٢٠ هـ ١٢٠٠ ، ١٢٢٣ م يبدأ رحلاته الطويلة المتعددة إلى بلاد الشرق ، فيتجه في سنة ١٢٠١ إلى مكة فيستقبله فيها شيخ إيراني وقور جليل عريق المحدث ، ممتاز في العقل والعلم والخلق والصلاح . وفي هذه الأسرة التقية يلتقى بفتاة تدعى « نظاما » وهي ابنة ذلك الشيخ ، وقد حببها السماء بنصيب موفور من المحاسن الجسمية والميزات الروحانية الفائقة ، فأنخذ منها محبي الدين رمزا ظاهرياً للحكمة الخالدة ، وأنشأ في تصوير هذه الرموز قصائد سجلها في ديوان ألفه في ذلك الحين .

وفي هذه البيئة النقية المختارة له من قبل ، سطعت مواهبه العقلية والروحية ، وتركزت حياته الصوفية ، وجعلت تصعد في معارج القدس شيئاً فشيئاً حتى بلغت شأواً عظيماً . ومن ذلك أنه في إحدى طوفاته التأملية والبدنية بالكعبة يلتقى من جديد بمرشده السماوى الذى أمره سالفاً بالهجرة من الأندلس والغرب إلى الأصقاع الشرقية ، فيتلقى منه الأمر أيضاً بتأليف كتابه الجامع الخالد « الفتوحات المكية » الذى ضمنه أكثر وأهم آرائه الصوفية والعقلية ومبادئه الروحية ، والذى لا يتناول إلى قته في عصره أى كتاب آخر فيما نعلم من إنتاج هذا الصنف من المتفكرين .

وفي سنة ١٢٠٤ م يرتحل إلى الموصل حيث تجتذبه تعاليم الصوفى الكبير على بن عبد الله بن جامع الذى تلقى لبس الخرقه عن الخضر مباشرة ، ثم ألبس محبي الدين إياها بدورهم .

وفي سنة ١٢٠٦ م نلتقى به في القاهرة مع فريق من الصوفية الذين يطبقون حياة تنسكية قوية محافظة . وهنا يظهر له رائد سماوى يأمره بإدخال شيء من الكمال على مذهبه ، ولكنه لا يكاد يفعل حتى يتنمر له عدد من الفقهاء فيحكون حوله وحول أصحابه شباً كما من الدسائس تهدد اطمئنانهم بل حياتهم . ولولا تقوُّد أحد أصدقائه لوقع في ذلك الخطر ، ولكنه لحسن حظه يستطيع أن ينجو بنفسه ويفر إلى مكة سنة ١٢٠٧ فيلتقى فيها بأصدقائه القدماء الأوفياء ، ويقم بينهم في هدوء وسكينة نحو ثلاثة أعوام ، ثم يرحل إلى قونية بتركيا حيث يتلقاه أميرها السلجوقي باحتفال بهيج .

وهناك يتزوج بوالدة صدر الدين القونيوى ، وهو أحد تلاميذه المفضلين ثم لا يلبث أن يرحل إلى أرمينيا ، ومنها إلى شاطيء الفرات .

وفي سنة ١٢١١ م نلتقى به في بغداد حيث يتصل بالصوفي المعروف شهاب الدين عمر السهروردي .

وفي سنة ١٢١٤ م يعود إلى مكة ولا يكاد يستقر فيها حتى يجد أن عدداً من فقهاء المنافقين الدسائسين قد جعلوا يشوهون سمعته ويرمون به بأن قصائده التي نشرها في ديوانه الرمزي منذ ثلاثة عشر عاماً كانت تصور غرامه المادى الواقعى بالفتاة « نظام » ابنة صديقه الشيخ الإيراني التي أشرنا آتفاً إلى أنه اتخذ منها رمزاً تقياً للحكمة الخالصة . وعندما تبين هذه التهمة الرخيصة وعرف مصادرها الحقيقية، حمل عليها وعلى واضعها حملة قوية كشفت زيفها للجميع بصورة جعلت القائلين بها يعترفون بأخطائهم ويعتذرون إليه عنها .

وبعد ذلك يرحل إلى حلب فيقيم بهار دحا من الزمن معزراً مكرماً من أميرها . وأخيراً يلتقى عصا التسيار في دمشق في سنة ١٢٢٣ م حيث كان أميرها أحد تلاميذه المؤمنين بعلمه وتقائه ، ويظل بها يؤلف ويعلم ويخرج التلاميذ والمريدين يحوطه الهدوء وتحف به السكينة حتى يتوفى بها في ٢٨ ربيع الثانى من سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ نوفمبر من سنة ١٢٤٠ م .

الفلسفة والتصوف

أو

المعرفة العقلية والمعرفة اللدنية

منى إمام العارفين محي الدين بأن يكتب عنه بعض السطحيين الذين فشلوا في حياتهم العلمية فشلا تاما ، فهرعوا إلى مهاجمة العلم والمعلمين والجملة عليهم في كتاباتهم وأحاديثهم ، فزعموا أن ذلك الإمام العظيم لم يلق أى نوع من العلم ولا من الثقافة التى كانت منتشرة بل مألوفة في عصره فجاءه الإلهام ، وهو صحيفة بيضاء لم ينقش فيها شئ من المعارف العقلية . ولو أنه قد تعلم أى شئ من تلك المعارف لمكر ذلك صحيفة نفسه ، ولكان عقبة في طريق العلم اللدنى . وفي هذا يقول أحد ممثلى أولئك الزاعمين :

« ولم يلقن من قبل علما دنيويا يزاحم به ويفاخر ، بل إنه ليرى كما ترى جمهرة أهل التصوف أن القلب إذا سلم من النظر الفكرى شرعا وعقلا في البداية كان قابلا للفتح الإلهى على أكمل ما يكون الفيض والفتح ، فليس في القلب عوائق من معارف سابقة تتصدى للواردات أو تناقضها ^(١) » .

ولا ريب أن هذه فكرة باطلة من أساسها . وأولى آيات بطلانها نصوص هذا الإمام ذاته ، وإجماع كل العلماء الأدقاء الذين تناولوا الحديث عنه على أن معارفه الثقافية ، وتبحراته في العلوم العقلية والرياضية واللغوية والأدبية والفقهية ليست موضع جدل أو اختلاف . وهاك نماذج من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

يقيم محي الدين أنصح الأدلة على أن معارفه الفلسفية لم تكن مقصورة على

(١) انظر ص ٢٠ من كتاب محي الدين تأليف طه عبد الباقي سرور .

منتجات مشاهير الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو ، كما كان شأن أفذاذ المفكرين من المسلمين في ذلك العهد ، وإنما قد ذهب في الاطلاع إلى ما هو أبعد من ذلك ، فأحاط بآراء الفلاسفة الطبيعيين من الإيونيين والإيلياثيين ، وعرف الفروق الدقيقة بين مذاهبهم ، ثم أجملها في عبارات موجزة واضحة فقال :

« كذلك الأركان من عالم الطبيعة أربعة . وباتصال العالم العلوى بهذه الأربعة يوجد الله ما يتولد فيها . واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب :

فطائفة زعمت أن كل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه .

وقالت طائفة : ركن النار هو الأصل ، فما سخن منه كان ناراً ، وما كثف من الهواء كان ماء ، وما كثف من الماء كان تراباً .

وقالت طائفة : ركن الهواء هو الأصل ، فما سخن منه كان ناراً ، وما كثف منه صار ماء .

وقالت طائفة : ركن الماء هو الأصل .

وقالت طائفة : ركن التراب هو الأصل .

وقالت طائفة : الأصل ركن خامس وليس واحداً من هذه الأربعة ...

وهذا المذهب القائل بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا ، وهو المسمى بالطبيعة ، فإن الطبيعة معقول واحد ، عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان فيقال : ركن النار من الطبيعة ما هو عينها ولا يصح أن يكون المجموع الذي هو عين الأربعة ، فإن بعض الأركان متافر للآخر بالكلية ، وبعضها متافر لغيره بأمر واحد كالنار والماء يتنافران من جميع الوجوه . والهواء والتراب كذلك . ولهذا رتبها الله في الوجود ترتيباً حكماً ، لأجل الاستحالات . فلو جعل المتافر مجاوراً لمتافره لما استحال إليه وتعطلت الحكمة ، فجعل الهواء يلي ركن النار ، والجامع

بينهما الحرارة . وجعل الماء يلي الهواء ، والجامع بينهما الرطوبة ، وجعل التراب يلي الماء ، والجامع بينهما البرودة ،^(١) .

أبعد هذا التفصيل الفاهم ، وذلك التوجيه العالم الهاضم ، وتلك الإلهامات الشاملة، وهاتيك الإحاطات الكاملة بمذهب طاليس الإيوني الذي يرى أن أصل العالم هو الماء ، ومذهب أناكسيانس الذي يجزم بأن أصله هو الهواء ، ومذهب هيراقليطيس الذي يعلن أنه النار. ومذهب أمبيذوقليس الذي يصرح بأن الأصل هو العناصر الأربعة مجتمعة ، لأن الجزء لا يمكن أن يكون أصلاً لكل ومذهب أناكسياندرس الذي يرفض أن يكون أصل الكون عنصراً منفرداً من هذه العناصر ، أو أنها هي مجتمعة . ويصرح بأن الأصل شيء آخر غيرها كلها ، ويدعوه بالمبهم أو اللا محدود . وهو ما يعبر عنه الإمام الأكبر محي الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالهباء . وقد ذكر إلى جانب هذا كله نظرية تنافر العناصر إذا اجتمعت من غير ترتيب أو تنظيم . ذلك التنافر الذي عزا إليه أمبيذوقليس ظاهرة الموت التي ليست سوى تفرق تلك العناصر بسبب تنافرها . ولم يترك هذه النظرية عامة كما وردت عن فيلسوف كورانتا ، بل ذكر عوامل انسجامها واتساقها ، وأرجع ذلك إلى توافقها إذا تجاوزت مرتبة على النحو الطبيعي ولم يفصل بين كل اثنين منها فاصل تنافري ، فعدد أوجه الالتئام فيها ، وعزا كلا منها إلى طبيعته من الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة التي هي أصول الخفة والثقيل وما إلى ذلك من أدلة الاطلاع التي لا تقبل النقاش .

أبعد كل ذلك يمكن أن يتصور عقل عاقل أن محي الدين لم يتشقف بتلك الثقافة الشاملة التي كانت تعاصره في الشرق والغرب ؟ ولكن « ما يعقلها إلا العالمون » . وإذا عرجنا على لون آخر من ألوان الفلسفة المحدثه بهذا الإمام الأكبر، وهو تقسيم المعارف إلى حسية محضنة، وإلى فكرية تستعين بالحس أو بالخيال ، وعقلية دنيا

(١) انظر ص ١٣٨ من الجزء الأول من الفتوحات المكية .

تعتمد على الفكر ، وعقلية عليا تعتمد على البداهة دون أية حاجة إلى القوى الدنيا ، ورأينا كيف أن محيي الدين يجزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله ، وإمكان هذا الوصول عن طريق العقل الأعلى أو الجانب الأعلى في العقل ، ألفينا في هذا اللون من ثقافة محيي الدين ما يصلح أن يكون ردا منجها على أولئك المتفهبين . وإليك نبذة من هذا اللون .

« إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بإحدى القوى الخمس الحسية ، وهي : الشم ، والطعم ، واللمس ، والسمع ، والبصر . فالبصر يدرك الألوان والملونات والأشخاص على حد معلوم من القرب والبعد ... والذي يدرك منه على ميلين شخص لا يدري هل هو إنسان أو شجرة ، وعلى ميل يعرف أنه إنسان ، وعلى عشرين باعا أنه أبيض أو أسود ، وعلى المقابلة أنه أزرق أو أكحل . وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلا من طريق الحس . وأما القوى الخيالية فإنها لاتضبط إلا ما أعطاها الحس ، إما على صورة ما أعطاها ، وإما على صورة ما أعطاء الفكر من حملة بعض المحسوسات على بعض . وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر في معرفة الحق ، فهو لسانهم وليس لساننا وإن كان حقا ، ولكن ننسبه إليهم ، فإنه تقل عنهم ، فلم تبرح هذه القوة كيفما كان إدراكها عن الحس ألبتة . وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا ، فقد بطل تعلق الخيال به . وأما القوة المفكرة فلا يفكر بها الإنسان أبدا إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل . ومن الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكر فيها مناسبة ، ولا مناسبة بين الله وخلقه . فإذا لا يصح العلم به من جهة الفكر . فلهذا منع العلماء من الفكر في ذات الله . وأما القوة العقلية الدنيا فلا يصح أن تدركه ، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهية أو ما أعطاء الفكر . وقد بطل إدراك الفكر له ، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر ، ولكن مما هو عقل محض إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده ، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها ، لأنه عقل لا من طريق الفكر ، وهذا ما لا نمنعه ، فإن هذه

المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها ولكنه يقبلها^(١).

من هذه النصوص يتبين الباحث أن هذا الإمام العالم قد أحاط بتلك النظرية العميقة التي قررها ديكرت بعد ذلك بخمسة قرون ، وهي من الفكر التي رفعه الباحثون المحدثون بسببها إلى الأوج ، وهي أن العقل مؤلف من قوتين : دنيا ، وهي التي تعتمد على الحس أو على الخيال . وعليا ، وهي التي تعقل المجردات لذاتها دون أي افتقار إلى الصور المنتزعة من المحسّات ، والتي هي مآتى المفاهيم الجزئية ، وأن القوة الدنيا لا تدرك الإله ألبتة . بينما أن العليا تستطيع أن تتعقله ، وأن توقن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق .

وهو يعمن في إيضاح هذه النظرية على صورة لا تدع أدنى مجال للريب في ثقافته الواسعة وتبحره في الفلسفة بأنواعها إذ يقول :

« لما كان نفس الأمر يقتضى أن تكون مراتب العقولات من الممكنات ثلاثا : مرتبة للمعاني المجردة عن المواد ، وهي التي من شأنها أن تدرك بالعقول بطريق البداهة والأدلة ، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالحواس ، وهي المحسوسات ، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالعقل والحواس ، وهي التخيلات ، وهي تشكل المعاني في الصور المحسوسة التي تصورها القوة المصورة الخادمة للعقل . يقتضى ذلك أمر يسمى الطبيعة فيما ينشأ من الأجسام الانسانية والجنية . فلما شاء الله أن يوضح للمكلفين من عباده أسباب سعادتهم على السنة رسله من البشر إليهم بوساطة الروح العلوى المنزل بذلك على قلوب بعض البشر السمين رسلا وأنبياء أجرى المعاني في الخطابات مجرى المحسوسات في الصور التي تقبل التجزؤ والانتقسام ، والقلة والكثرة وجعل محل ذلك حضرة الخيال ، فحصر المعاني في الخطاب فتلقاها بالتشبيه العقول كما تتلقى بالمحسوسات التي شبهت بها هذه المعاني التي ليس من .

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم، وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل في هذه الصور ما يراه النائم في نومه من العلم... ليتبين تفاضل الناس في العقول، لأنه المشهود عندنا، لأننا نرى أشخاصا، كلهم يتصفون بأنهم عقلاء، ذوو أحلام، فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعاني، ويحمل صورة الكلمة الواحدة من الحكم على خمسين وجها أو مائة أو أكثر أو أقل من المعاني الغامضة والعلوم العالية المتعلقة بالجناب الإلهي أو الروحاني، أو الطبائع، أو العلم الرياضي، أو الميزان المنطقي. وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل. وآخر ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل: وآخر ينزل دون هذا الأقل، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكثر. فلما شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسمها على أشخاص تقسيم الذوات التي تقبل الكثرة والقلة. ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية المثلة بالعقل الأكبر الذي قسمت منه هذه العقول التي في العقلاء من الموجودات حسب ما بينهم من تفاوت (١).

ولا يقف الإمام محيي الدين في تمجيد العلم عند هذا الحد الذي تم عنه هذه النصوص الناصعة، بل هو يعن في ذلك فيعلن أن الله قد أمرنا بالعلم على اختلاف صورته وأنحاءه ووسائله، ويجعله شرطا أساسيا لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمل، ويجزم بأنه صمام الأمان للصوفية في عبادتهم ومحبتهم من نزغات الشيطان أو أخطاء النفوس وأضاليل الأهواء التي قد تقودهم إلى أخطر المصائر مع اعتقادهم بأنهم على هدى ونور. وهو في هذا يقول:

« وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولى الأبواب، ولكن بما هي دلائل عليها خاصة، فلا يخلو الأمر في أمره إيانا بالعلم به، هل نسلك في ذلك دلائل الشارع والوقوف عند إخباره تقليدا، أو نسلك طريقة النظر فيكون

معقولا ، أو تأخذ من دلالة العقل ما يثبت به عندنا كونه إلهيا ، وتأخذ من دلالة الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام فنكون مأمورين بالعلم به . سبحانه شرعا وعقلا ، وهو الصحيح ، فإن الشرع لا يثبت إلا بالعقل . ولولم يكن كذلك لقال كل أحد في الحق ما شاء مما تحيله العقول وما لا تحيله .

وهو لا يكتفى في شأن التصوف باشتراط العلم النظري ، بل يرى أن .
« الحكمة » أو الفلسفة شرط أساسي للصوفي الكامل فيقول :

« وشرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيما ذا حكمة ، وإن لم يكن فلاحظ له في هذا اللقب ، فإنه حكمة كله ، فإنه أخلاق ، وهي تحتاج إلى معرفة تامة ، وعقل راجح وحضور ، وتمكن قوى من نفسه حتى لا تحكم عليه . الأغراض النفسية ... والحكماء هم القسطون » ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ، وما وصفه الله بالكثرة فإن القلة لا تدخله . وسبب وصفه بالكثرة أن الحكمة سارية في الموجودات ، لأن الموجودات وضع الله . ثم خلق الإنسان وحمله الأمانة بأن جعل له النظر في الموجودات والتصرف فيها بالأمانة ، ليؤدي إلى كل ذي حق حقه ، كما أن الله أعطى كل شيء خلقه ... والحكمة تناقض الجهل والظلم » (١) .

وأكثر من ذلك أن هذا الإمام الدقيق المتعمق الواسع الثقافة لم يتركنا إلى البراهين الاستنباطية التي ندلل بها على بطلان هذه الفرية التي تجرؤ على القول بأنه لم يتتقف بالثقافة الواسعة التي كانت تحدى به ، بل نراه يصرح في وضوح بأنه اطلع على تراث الفلاسفة وحصل منه تحصيلاً قويا متيناً تبين له منه أن أولئك الحكماء يصيبون كثيرا ويخطئون أحيانا ، وأن الذين ينبذون كل منتجاتهم ويحكمون على جميع تأليفهم بالخطأ هم السطحيون الذين لا تحصيل عندهم . وهو في هذا يقول .

« إن معنى الفيلسوف هو المحب للحكمة، والحكمة غاية كل عاقل ... فأياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف وتقول هذا مذهب الفلاسفة ، فإن هذا قول من لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلا ، فمضى أن تكون تلك المسألة مما عنده من حق ، وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتباً كثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكايد النفوس ، وما انطوت عليه من خفايا الضمائر . فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع . فلا تبادر يا أخى إلى الرد فى مثل ذلك ، وتعمل وأثبت قول ذلك الفيلسوف حتى تجرد النظر ، فقد يكون ذلك حقاً موافقاً للشرعية » (١)

وإذا أغضينا مؤقتاً عن نصوص ابن عربى ونظرنا نظرة متهملة فيما كتبه . أعلام الثقات عنه ، ألفيناها تؤيد تأييداً قاطعاً ما نذهب إليه من إبطال تلك الفرية السطحية المفتاة على الحقيقة والتاريخ . وهاك ما يقوله أحد أولئك الأفذاذ الذين يعتمد عليهم فى مثل هذه الشؤون لأنهم لم يكتبوا ما كتبوه إلا بعد التحقق من صحته . ذلك العالم هو الصوفى الكبير الإمام عبد الوهاب الشعرانى . إذ يقول فى كتاب « اليواقيت والجواهر » :

« إن كلام محبى الدين إن نظر فيه مجتهد فى الشريعة ازداد علماً إلى عامه ، واطلع على أسرار فى وجوه الاستنباط ، وعلى تعليقات صحيحة لم تكن عنده ، أو لغوى أو مقرئ أو معبر للمنامات أو عالم بالطبيعة ، أو خبير بالطب ، أو عالم بالهندسة ، أو نحوى أو منطقى أو صوفى أو عالم بالحديث وطرقه ، أو يعلم الأسماء والحروف وأسرارها ، وجد لديه من العلم ما يذهل العقل ويحيره . »

من هذا كله يتبين أن الإمام محبى الدين قد أحاط بالعلوم العقلية ، وسلك منهاهجها التى عرفت عند أهل النظر منذ أن أدرك العقل وجوده ورسالته ، ولكن هذه الوسائل العقلية كشفت له كثيراً من أسرار الكون وخفايا الوجود ،

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

وعجزت عن أن تصل به إلى الكنه الإلهي ، فلم يكتف بهذه الدرجة من العلم ،
ورثا بكل كيانه إلى المعرفة الدنية ، ولم يرض بدونها بديلا ، وأيقن أنه لن يظفر
ببنيته هذه إلا إذا تخلص من غواشي الشهوات البشرية ، وآمن بأنه إذا بذل كل
جهوده في طاعة الله كان الله أستاذه ومعلمه الذي لا يفتقر بعد تعليمه إياه إلى أي
مصدر من مصادر النور والعرفان .

وبعبارة أدق : إنه إذا ألقى بنفسه بين أحضان الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية
لم يحتاج إلى العقل ليفهم ، ولا إلى المنطق ليسترشد ، ولا إلى الفلسفة ليهتدى ،
وإنما هو ينغمس في بحار الأنوار ، وينغوص في لجج الأسرار ، وتنقشع من أمام
عقله وقلبه حجب الظلام ، وتمزق من حوله أستار القمام ، ويصبح على استعداد
مباشر لتلقي الفيوض الربانية ، واستقبال المعارف الدنية . وهو يصور لنا
ذلك فيقول :

« لقد نظرنا بقوة العقل وما أعطاه العقل الكامل بعد جده واجتهاده الممكن
فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته ، لأننا طلبنا أن نعرفه كما
نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي الأشياء عليها ، فما عرفنا إلا أن
ثم موجوداً ليس له مثل ، ولا يتصور في الذهن ولا يدرك ، فكيف يضبطه
العقل ؟ وهذا مما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده ، فتحن عائلون بالوجود ، وهو
العلم الذي طلب منا ولما كان تعالى لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء
منها ، كان الواجب علينا أولا - كما قيل لنا « فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » -
أن نعلم ما العلم ؟ قال صلوات الله عليه « ان الله احتجب عن الأبصار ، وإن الملائكة الأعلى
يطلبونه كما تطلبونه أنتم » ان المؤمن المتأدب بآداب ربه ، المحافظ على شريعته ،
إذا لزم الخلوة والذكر ، وفرغ فكره مما سواه ، وقعد فقيراً ، لا شيء له ، عند باب
ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية ، والمعارف الربانية
التي من بها الله سبحانه وتعالى على عبده الخضر فقال تعالى :

« عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا »

وقال تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ». «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا». «وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ». والنور هو العلم، والفرقان أعلى فيوضات الإلهام... إن الله هو المعلم الحقيقي، والمؤدب الحقيقي للوجود كله «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ». و «يُؤْتِ الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ، وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». وقد علم الخضر ومن يسلك نهجه، ويتقرب قربه من لدنه علما، وأدب من اصطفى واختار فأحسن تأديبه... «فحينئذ يحصل لصاحب الهمة - في الخلوة مع ربه جلت هيئته، وعظمت منته - من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، لأنها من وراء أحكام العقل، ليست في متناوله ولا طاقته، لأنها منة الوهاب العليم... وجميع ما كتبه وأكتبه في هذا الباب، إنما هو من إملأه الهى، وإلقاء ربانى ونفث روحانى، في روح كيانى، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم^(١)».

غير أن أكل معارف التنسكين هو ما أتى عن طريق وراثته نبى حقيق آمنوا بتلقيه الروحى عن السماء، وتبعوا شريعته في دقة وعناية، وورثوا معارفه الواردة إليهم بفضل تقيدهم بالأوامر والنواهي الإلهية. أما العلم الآتى عن غير طريق الوراثة النبوية فهو مشكوك فيه، معرض للزيف والضلال، إذ يمكن أن يكونوا قد تلقوه من إلهامات الأرواح الشريرة. وإذا أردت تفاصيل هذا المبدأ عند الإمام محي الدين، فارجع إلى الفصل الخامس من هذا الكتاب.

وعنده أن هذا العلم اللدنى الموروث عن أحد الأنبياء يضمن لصاحبه صحة جميع ما يلقي إليه، كما يضمن له الإحاطة بمعارف كثيرة جديدة بصدورها من الفيض الصمدانى كعلم الوحي وضروبه، وعلم السماع، وعلم البرزخ، وعلم الجبروت، وعلم الهدى، وعلم العظمة الإلهية إلى ماذا ترجع؟ وأين تظهر؟ ومن هو الموصوف بها؟ ولن هي نسبة؟ ولن هي صفة؟ وعلم التنزيه وعلى

(١) انظر الباب ٣٧٣ من الفتوحات المكية.

من يعود ؟ وعلم الحضرة التي أطلق الله منها السنة عباده على نفسه بما لا يليق به في الدليل العقلي ؟ وهل لذلك وجه إلهي يستند إليه في ذلك أولا ؟ وعلم الظن وحكمه ، والمحمود منه والمذموم ، وما متعلقه ؟ وعلم الإيمان ، وعلم ما ينبغي أن يستند إليه مما لا يسند ، وما صفته ؟ وما يجوز من ذلك وما لا يجوز ، وعلم مراتب الكواكب ، وعلم منازل الروحانيين من السماء ، وعلم أحوال الخلق ، وعلم الصديقين ، وعلم القيام بأمر الله ، وعلم مراتب الغيب وما اتفرد به الحق من علم الغيب دون خلقه ، وما يمكن أن يعلم من الغيب ، وهل العلم به يزيل عنه اسم الغيب في حق العالم أولا ؟ وقوله تعالى : « عالم الغيب » إلى ماذا يرجع إطلاق الغيب ؟ وهل لكونه غيبا عنا أو غيبا في نفسه من حيث لم يصفه بتعلق الرؤية فيكون شهادة . وعلم العصمة ، وعلم تعلق العلم بما لا يتناهى ، هل يتعلق به على جهة الإحاطة أولا ؟ وعلم قول النبي صلى الله عليه وسلم في الأسماء الحسنى : من أحصاها دخل الجنة . وما معنى الإحصاء ؟ وإلى ماذا يرجع ؟ وهل يدخل تحت الإحاطة أولا يدخل ؟ وما الفرق بين الإحاطة والإحصاء ؟ فإن الواحد يحاط به ولا يحصى^(١) ... والعالم عالمان ما ثم ثالث عالم : يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الشهادة ، وعالم لا يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الغيب . فإن كان مغيبا في وقت ويظهر في وقت للحس فلا يسمى ذلك غيبا ، وإنما الغيب مالا يمكن أن يدركه الحس ، ويعلم بالتمقل . إما بالدليل القاطع ، وإما بالدليل الصادق ، وهو إدراك الإيمان ، فالشهادة يدركها الحس ، وهو طريق إلى العلم ، وليس هو عين العلم ، وذلك يختص بكل ما سوى الله ممن له إدراك حسي . والغيب مدرّكه العلم عينه^(٢) .

(١) ص ٤٩ من الجزء الثالث من الفتوحات .

(٢) ص ٧٨ من الجزء الثالث من الفتوحات للمكية

لا وحدة ولا حلول

بل الله هو المفارق الأسمى

زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محي الدين كان من القائلين بوحدة الوجود . وقد تبسع هذا الرأي الخاطيء عدد من كتابنا المحدثين الذين عرضوا للجانب الصوفي عامة ، أو تناولوا هذا الإمام الجليل خاصة ، بل نحن — في طليعة حياتنا العلمية — قد اعتقدنا صحة هذا الزعم ، لأننا لم نكن بعد قد رأينا تلك النصوص الناصعة القاطعة التي ذكرها ابن عربي في كتبه مرات كثيرة . ولذلك نحن لا نتردد هنا ، بل نجزم جزماً لا سبيل إلى الشك فيه بأن هذا الرأي زائف بعيد عن الحقيقة بعد المدم عن الوجود ، سواء أكان صادراً عن الجهل والسطحية ، أم عن سوء النية المبيت كما ألفنا أن نلتقي بالنوعين كثيراً في كتب المستشرقين . غير أنه يجب علينا — وضماً للحق في نصابه — أن نقرر هنا أن عدداً من القدماء الذين لا خلاق لهم ولا نزاهة عندهم قد دسوا على هذا الإمام ما لم يقله ، بل لم يدركه بخلد ، مدفوعين بالأحقاد الخاصة ، أو بالتمصب الأعمى ، أو بضيق الأفق الذي لا يمصرف من الشريعة إلا ظواهرها ومظاهرها ، أو بالسياسة المفرضة وقد حدثنا الإمام الشعرائي في مقدمة كتاب «اليواقيت والجواهر» « أن أفاقاً من أهل اليمن غير واضح العقيدة اسمه ابن الخياط ، كتب مسائل في درج وأرسلها إلى العلماء في سائر أنحاء العالم الإسلامي ، وقال هذه عقائد الشيخ محي الدين ، وذكر فيها عقائد زائفة ، ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، وخدع العلماء ووقع كثير منهم في الشرك فكتبوا بحسب السؤال ، وشنعوا على من يعتقد من غير تثبت . والشيخ عن ذلك بمعزل » .

وأكثر من ذلك أنه أنبأنا بأنه عندما أخذ في تأليف مختصر لكتاب « الفتوحات » رأى فيه أشياء كثيرة لا تتفق مع ما عليه أهل السنة والجماعة

مخذفها وتوقف فيها ثم قال : « لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حذفها ثابتة عن الشيخ محي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبي الطيب المدني المتوفى في سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته في ذلك ، فأخرج لي نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خط الشيخ محي الدين نفسه بـ « قونية » فلم أرفيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعلمت أن النسخ التي في مصر الآن كلها كتبت عن النسخة التي دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة ، كما وقع له ذلك في كتاب « الفصوص » وغيره .

ولم نذهب بعيداً فنستدل على براءة الإمام محي الدين من وحدة الوجود بشهادات غيره من أعلام الأمة الإسلامية — وإن كان الإمام الشرعاني يعتبر في قمة النزاهة والعدل وحب الحقيقة — ما دام أن لدينا من نصوص الشيخ الأكبر ما يسقط كل دعوى باطلة، ويخرس كل لسان من السنة السوء والدس والإيقاع، ويحطم كل قلم من أقلام الكذب والتضليل بهيئة لا تقبل الشك، بل لا تحمل النقاش وهاك نبذا موجزة من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

« إعلم أن الله تعالى واحد بإجماع ، وقيام الواحد يتعالى عن أن يحل فيه شيء أو يحل هو في شيء ، أو يتحد بشيء » وقال في باب الأسرار ما يأتي : لا يجوز لعارف أن يقول : أنا الله ولو بلغ أقصى درجات القرب ، وحاشا العارف من هذا حاشاء . وقال في الباب التاسع والتسعين والمائة من الفتوحات : « القديم لا يكون قط محلاً للحوادث ، ولا يكون حالاً في المحدث ، وإنما الوجود الحادث والقديم مربوط بعضه ببعض إضافة وحكم ، لا ربط وجود عين بعين ، فإن الرب لا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً . »

أورد بعض الجهلاء القدماء أو الذين لا يفهمون روح التصوف الإسلامي ذلك الحديث القدسي المعروف الآتي على أنه أحد براهين وحدة الوجود أو الحلول لأن ظاهره يعطى هذا المعنى الخاطيء عند عدم التعمق في عباراته التالية

« ما تقرب إلى المتقربون بما فرضته عليهم، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها... الخ » .

يشرح محي الدين هذا الحديث الذى توهم فيه بعض الجهلاء ما يفيد الوحدة. فيقول : أى أن من تقرب إلى ربه فأحبه، أفاض عليه أنوار المعرفة، فأنكشفت له الحقائق، فرأى كل شيء بنور هذه المعرفة... أى أنه لا حلول ولا اتحاد، فإن القول بالحلول مرض لا يزول. ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت عينيك وعينه ألا ترى إلى قوله « كنت سمعه الذى يسمع به » فأثبتك بإعادة الضمير عليك ليدلك عليك. وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول .

وقال فى باب الأسرار : أنت أنت، وهو هو، فأياك أن تقول كما قال العاشق « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » فهل قدر هذا أن يرد « العين » واحدة ؟ لا والله ما استطاع، فإنه جهل، والجهل لا يتعقل حقاً... إياك أن تقول أنا هو، وتغالط فإنك لو كنت هو، لأحطت به، كما أحاط تعالى بنفسه... لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته، والملك عن ملكيته، ويتحد بخالقه تعالى، لصح انقلاب الحقائق، وخرج الإله عن كونه إلها، وصار الحق خلقا، والخلق حقاً، وما وثق أحد بعلم، وصار المحال واجبا، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً .

من هذه النصوص يبدو جليا أن الإمام محي الدين كان بريئا البراءة كلها، من فكرة « وحدة الوجود »، بقيا من مبدأ « الحلول »، وأن عقيدته كانت من آتم العقائد تنزيها لله وأجلها تقديسا له، وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى، أو إلى أفعاله، وأنه من أعلام الفكر الإسلامى القليلين الذين أحاطوا بالثقافة الإغريقية وغيرها مما ترجم فى الشرق، ونقل إلى المغرب، وتعمقوا فى بحارها، ووقفوا على أسرارها وخفاياها دون أن يقلدها أو يحاكيها، بل دون

أن يتأثر أدنى تأثر بما بهر غيره من تراث الحكماء الأقدمين . وإذا ظهر في تأليفه من المبادئ ما يتفق مع بعض هذا التراث الفلسفي ، فليس ذلك لأنه كان مقلدا لأصحاب هذه الآراء ، وإنما هو لموافقها لما في مبادئ الإسلام . ولا غرو ، فالإسلام دين الفطرة بأكمل معاني هذه الكلمة ، وذلك مآتي اتفاق كل الفكر الفلسفية القديمة الناشئة عن الفطرة مع أمرار هذا الدين الجليل . وبالتالي مع الحقائق الكونية التي لم يشبها خطأ أو انحراف . ولكن تقاء عقيدته ونبيل مقاصده ، وترفعه عن التقليد ، بل عن التأثير بآراء الأجانب ، كل ذلك لم يمنع من حقد الحاقدين ، واقتراء المفترين ، وجور المتعصبين ، ولم يعصمه من أن يدسوا عليه بعد وفاته ما لم يدن به .

وكأنما رأى بالكشف النوارني أنه سوف يتهم بالزيغ والانحراف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة ، فسجل عقيدته في كتاب « الفتوحات » وأشهد الناس عليها قطعا لهذه الألسنة التي تلوث بالكذب ، وتدنس بالافتراء . وسنقتطف هنا من هذه المسجلات الخالدة ما يثبت هذا الإجلال وذلك التقديس فيها يلي :

« أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله ، وهو مؤلف هذا الكتاب على نفسه بعد أن أشهد الله أنه يشهد قولا وعقدا أن الله تعالى إله واحد له ألوهيته ، منزله عن الصاحبة والولد ، مالك لا شريك له ، ملك لا وزير له ، صانع لا مدبر معه . موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده ، بل كل موجود سواء مفتقر إليه تعالى في وجوده ، فالعالم كله موجود به ، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه ، لا افتتاج لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، بل وجود مطلق غير مقيد ، قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيقدرته المكان ، ولا بعرض فيستحيل عايه البقاء ، ولا يجسم فتكون له الجهة والالتقاء ، مقدس عن الجهات والأقطار ... خلق الكل من غير حاجة

إليه ولا موجب أوجب ذلك عليه ، لكن علمه سبق بأن يخلق ما خلق ، فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو على كل شيء قدير . أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ، يعلم السر وأخفى ، يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . كيف لا يعلم شيئاً هو خلقه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ علم الأشياء قبل وجودها ثم أوجدها على حد ما علمها ، فلم يزل عالماً بالأشياء لم يتجدد له علم عند تجديد الأشياء ، بعلمه أتقن الأشياء وأحكمها ، وبه حكم عليها من شاء . وحكمها ، علم الكلّيات على الإطلاق ، كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر الصحيح واتفاق . فهو عالم الغيب والشهادة ، فتعالى الله عما يشركون . فعال لما يريد فهو مريد الكائنات ، في عالم الأرض والسموات ، لم تتعلق قدرته بشيء حتى أراد ، كما أنه لم يرد حتى علمه ، إذ يستحيل في العقل أن يريد ما لا يعلم ، أو يفعل المختار المتمكن من ترك ذلك الفعل ما لا يريد ، كما يستحيل أن توجد نسب هذه الحقائق في غير حى ، كما يستحيل أن تقوم الصفات بغير ذات موصوفة بها ، فما في الوجود طاعة ولا عصيان ، ولا ربح ولا خسران ، ولا عبد ولا حر ، ولا برد ولا حر ، ولا حياة ولا موت ، ولا حصر ولا فوت ، ولا نهار ولا ليل ، ولا اعتدال ولا ميل ، ولا بر ولا بحر ، ولا شفع ولا وتر ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا صحة ولا مرض . ولا فرح ولا ترح ، ولا روح ولا شبح ، ولا ظلام ولا ضياء ، ولا أرض ولا سماء ، ولا تركيب ولا تحليل ، ولا أكثر ولا أقل ، ولا غداة ولا أصيل ، ولا بياض ولا سواد ، ولا رقاد ولا سهاد ، ولا ظاهر ولا باطن ، ولا متحرك ولا ساكن ، ولا يابس ولا رطب ، ولا قشر ولا لب ، ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها . والمختلفات والمثالات ، إلا وهو مراد للحق تعالى ، وكيف لا يكون مراداً له . وهو أوجده ، فكيف يوجد المختار ما لا يريد ؟ لا أراد لأمره ، ولا معقب لحكمه ، . يؤتى الملك من يشاء ، وينزع الملك ممن يشاء ، ويعز من يشاء ، ويذل من يشاء ، ويضل من يشاء ، ويهدي من يشاء ، وما شاء كان ، وما لم يشأ أن يكون لم يكن . لو اجتمع الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يريدوه ما أرادوه .

أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه ما فعلوه ولا استطاعوا ذلك ، ولا أقدرهم عليه ، فالكفر والإيمان ، والطاعة والعصيان ، من مشيئته وحكمه وإرادته ، ولم يزل سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً ، والعالم معدوم غير موجود وإن كان ثابتاً في العلم في عينه^(١) .

(١) انظر ص ٣٦ من الجزء الأول من الفتوحات .

خاتمة

الآن وبعد أن انتهينا من الإلمام بالمحيطات المتباينة التي سبحت فيها نظرية المعرفة خلال عصور الإنسانية المتعاقبة منذ فجر التاريخ العقلي حتى اليوم ، وبعد أن وقفنا بها الوقفة اللائقة بها عند مفكرى المسلمين : فلاسفتهم وصوفيتهم ، وبعد أن بذلنا تلك الجهود المتواضعة للمساهمة في إلقاء ما تيسر لنا من الأضواء على هذه النظرية الهامة التي هي الرسالة الأولى والأخيرة للبشرية على هذا الكوكب ، والتي ليس لها غاية أسمى منها ، بل التي هي حكمة كينونتها في هذا الوجود ، والتي كانت في الماضي السحيق ، بل منذ نشأة الإنسانية تتجاوب مع حاجاتها في أخفى دقائقها وأبعد معانيها ، ولا تزال إلى اليوم تلتقي في خطوطها العريضة مع تلك الحاجات وهاتيك المطالب ، رغم محاولة فريق من بنى الإنسان أن يهوى بإنسانيته إلى الآلية التي لا روح فيها ولا حياة ، فضلا عن أنها لا عزة فيها ولا كرامة .

كان الهدف الذى رمينا إليه من هذا الكتاب هو « المعرفة عند مفكرى المسلمين » كما يحدده عنوانه في دقة ووضوح . ولكن لما كانت الثقافة البشرية كلها سلسلة متتابعة الحلقات ، منسقة التصورات في الثمام والتحام ، ولما كانت سنة النواميس الكونية تقتضى أن يؤثر السابق من حلقات تلك السلسلة فى اللاحق منها ، ولما كانت الوثبة الإسلامية التي لمت أقباسها ، وتفجرت أضواؤها فى جميع جوانب الكرة الأرضية قد اقتضت من المسلمين أن يحيطوا بمنتجات المنسود والفرس والإغريق إحاطة شاملة وافية بالغرض المراد ، وأن يفهموها أدق الفهم ، ويهضموها أجود الهضم ، ويوجهوها أحكم التوجيه ، وأن يتعمقوا إلى أسرارها ودقائقها ، فيخرجوا من بين ما فيها من « فرث ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربين » ، دون أن يكونوا فى أى شىء منها أذنباً أو مقلدين .

لما كان كل ذلك كذلك ، فقد كان حتماً علينا - بعد الإشارة إلى طرائق

القرآن في البحوث النظرية — أن تقف هذه الوقفة المستأنية التي وقفناها بإزاء تلك المنتجات الإغريقية الخصبية التي لا يمكن فهم إنتاج فلاسفة المسلمين إلا عن طريق بسطها وتحليلها ، وتعقب تأثيراتها المختلفة في تفكيرات أولئك الأماجد الأعلام الذين كانوا ولا يزالون مصاييح الشرق الإسلامي ، أستغفر الله ، بل مضاييح الإنسانية كلها .

كان مفكرو الإسلام مثاليين بأسمى ما في هذه الكلمة من معان ، فكانت غايتهم القصوى التي لا يرضون بها بديلاً هي أن يصلوا أو أن يحاولوا الوصول بكل ما في وسعهم من قوة ، وأن يبذلوا كل ما لديهم من جهد في استكناه أسمى العلائق وأرفعها وأبعدها غوراً في الاستتار والاحتجاب . وكانت إيمانهم بعصمة العقل لا يقف عند حد ، وثقتهم في مقدرته تسمو إلى عتبة الكنه الإلهي . ومن ثم فقد لجأوا في بحوثهم عن الحقيقة المطلقة إلى التكوين العقلي الصاعد إلى أقصى قمم الرفعة ، والذي استفادوه من ثقافتهم الواسعة ودراساتهم العميقة تارة ، واستنجدوا فيه بروح الدين تارة أخرى ، وهم في كلتا الحالتين لا يكفون لحظة واحدة عن أن يكونوا فلاسفة مستضيئين بذلك النور الذي ينسكب على عقولهم من الملائكة الأعلى « وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ » .

وبهذه المناسبة ينبغي أن نعلن هنا أن المعرفة التنسكية التي هي إحدى شمول مجد الإسلام لا يجدها في هذا العصر سوى فريق مادي ضيق الأفق غير جدير حتى بانتسابه إلى العلوم الطبيعية ، إذ أن العلماء الحقيقيين المحايدين يأبون حقاً أن يقولوا الكلمة الحاسمة في الأحداث الأرضية ، أو في الظواهر الكونية التي لا يستطيعون تحليلها عن طريق مناهجهم الخاصة ، ولكنهم لا يجحدون أن هناك عددا لا يستهان به من تلك الأحداث وهاتيك الظواهر غير قابل للتعليل من الحيثية العلمية الراهنة ، لا سيما حين يتضح لهم أنه يتجاوز حدود الزمان والمكان التي هي أساس الإدراك الحسي ، فلا يسعهم إذ ذاك إلا أن يسلموا بأن وراء المحسّات عالماً آخر هو « ما فوق الطبيعة » . وفي هذا يقول العالم الفرنسي

المعاصر الشهير هنري كوربان الأستاذ بالكليج دي فرانس في دراسته عن محي الدين بن عربي ما ملخصه :

إن الأوساط السيكلوجية تسجل هذه الأحداث في عناية، ولكنها لا تجرؤ على أن تستنبط منها نتيجة محددة ، بل هي لا تستطيع أن تقول كلمتها الحاسمة في توقف العلم عن الحكم في هذه الشؤون . وسر هذا الصمت هو أن تلك الأوساط تجهل العوالم العليا التي تنكشف للمحيطات النفسكية ، والتي تجزم بوجود عالم ما هو أسمى من المحسّات تتمثل فيه آثار القوة الروحية التي تنفجر من القلوب ولا تجحدها العقول المستقيمة^(١) .

من أجل ذلك كله كانت منتجات مفكري الإسلام — وهي ثمار ثقافة موسوعية بل إنسانية خصبة — نافعة عظيمة الفائدة ، بل إن من يتغلغلون إلى أعماقها يكونون أشد حصانة وتسليحا في هذا المعمان الصاخب الذي تتضارب فيه التيارات الحديثة المتعارضة المكددة بالفكر الراهن . وسر هذه النفاسة التي اشتملت عليها منتجات مفكري الإسلام أن المنطق هو الجانب الرئيس من جوانبها ، وأنه هو الضمان الأساسي الذي يمكن ورثة أولئك الأماجد من تمييز الحق من الباطل في أخطبوط الفكر الجديدة ، وأنهم يستطيعون تطبيق هذا المنطق العقلي العاصم عن الخطأ ، على نسبية « كانت » ووضعية أوجوست كونت اللذين وجها الفكر المعاصر هذه التوجيهات التي تعاني منها العقول المستقيمة الآن ما تعاني .

ومما ينبغي التنويه عنه هنا تلك القطيعة العنيفة التي تمت بين الفلسفة والعلوم ، والتي أسست على خلق تنافر مصطنع بين منهجيهما في المعرفة من جهة ، وعلى إقصاء فريق من المعاصرين الميتافيزيقا التقليدية عن محيط المشاكل الحديثة من جهة أخرى .

(١) Henri Corbin, L'Imagination Créatrice dans le soufisme d' Ibn Arabi P. 39 .

على أنه لا يفوتنا في هذا الصدد أن نعلن أن أشياع الفلسفة الإسلامية لا يرون بأساً بفكرة استقلال العلوم عن الفلسفة ، بل هم يرحبون بها أتم الترحيب ، لأنها تلقى عن كاهل الفلسفة ذلك العبء الثقيل الذي كان يحول بينها وبين التفرغ لتأدية رسالتها الحقة على أكمل وجه وهي الرسالة التي تبدأ عندما تنتهى مهمة العالم ، فتبحث في نتائج تجاربه المادية عن « من أين ؟ وإلى أين ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ » .

ولكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة قبعوا في عقر مشاكلهم النظرية المحدودة ، ولم يشتغلوا بالعلم كلا ، وإنما هم كانوا يتزودون منه بأقصى ما تحمله الطاقة البشرية . وقد ساعدتهم تمرينات عقولهم على التعمق فيه أكثر من المتخصصين أحيانا . ونعني منهم بالذكر فلاسفة المسلمين في العصور الوسيطة ، وديكارت واسبينوزا ، وليبنيز وغيرهم في العصور الحديثة .

أما الفكرة الثانية — وهي إقصاء الميتافيزيقا التقليدية عن المشاكل الراهنة — فإنهم يتلقونها بحذر شديد لا سيما أن عدداً لا يستهان به من الفلاسفة المعاصرين لا يزالون يسطون — في عبارات حديثة — شرعية المنزلة التي تشغلها الميتافيزيقا التقليدية التي تحقق ائتلاف جميع درجات المعرفة . وفي الحق أن الخطوط العريضة للفلسفة الإسلامية إذا صيغت صياغة عصرية بعض الشيء ، تقدم إلى الإنسانية الحديثة اتفاقاً قوياً — ولو في المجموع — بينها وبين العلوم يضمن لهذه الأخيرة تمام الحرية في أن تمتد وتنمو بالقدر الذي تسمح به طبيعتها . وهي فوق ذلك تمتاز بالسمو إلى العالم العقلي الأعلى تارة ، وإلى القطوع إلى نجدة الدين تارة أخرى . ومن ثم فإن فريقاً من العلماء المعاصرين الممتازين — كالأستاذين فينيون الفرنسي ، ويردوهم البلجيكي — يقررون أن الميتافيزيقا « الأرسطو توماسية » وبالتالي « الأرسطو إسلامية » هي وحدها التي تبدو لهم على خير وفاق مع العلم^(١) .

وليس هذا فحسب ، بل إنها بهذا المعنى توضح المنزلة الرفيعة التي رفع فلاسفة الإسلام العقل البشرى إليها ، فساهموا بهذا في إشعاع أضواء العزة والكرامة الإنسائيتين ساطعة متلاثلة في سماء الزمن ، وعلى الأخص حين أبانوا لنا أن العرفان لا يتألف من النشاط العملي ، ولا من الكسب التقني ، وإنما معناه تحقيق أسمى أنواع الوجود . وأولى درجات هذا السمو هي اقتناع الإنسان العارف بأن مكانته الحقيقية ليست في محيط العدم كغيره من الكائنات التي تشاركه في الحياة الفريزية ، وإدراكه أن له الحق في وجود أرفع من الحياة المادية يحيا بفضلها حياة لا يحدها النوع . وهي تستطيع أن تحقق في مرآة نفسه صورة من العالم المعقول .

وتلك إحدى الغايات التي رمى إليها القرآن من ذلك الحض الحازم على تحصيل المعرفة ونشرها بكل الوسائل الممكنة ، والنص على أنها هي البعث الأول على الرهبة الإلهية في عقول المؤمنين « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ »

وفي الحق أن المرء حين يتمثل الوضع السامي الجدير بالعقل البشرى ، والذي لم يرض بغيره فلاسفة الإسلام بديلا ، يعرف كيف يقدر اتساع الهوة التي تفصل بين تعلقات فلاسفة الإسلام ، وما يدعى اليوم بالفلسفة الوجدانية الجديدة التي حولت العقل الذي هو القبس السماوي أو الوميض الأبدي ، وهوت به من صفة الفطري إلى صف الآلة النفعية أو الأداة التي ترمى إلى تحقيق ملاءمة الأفراد مع الوسط الذي يحيون فيه حياة مادية في أكثر مظاهرها . أما حيثية كون العقل ملكة شأنها المعرفة العليا ، أو إدراك « المطلق » ، فهي عند هذه الفلسفة الوجدانية المعاصرة تشغل صفا ثانويا بعد الفريزة والعقل الباطن أو اللاشعور . ولذا لم يكن من الأمور المدهشة في هذه الحقبة التي نعيش فيها أن يهب فريق من الفلاسفة العقلين والروحيين للنضج عن المدارس العقلية التقليدية والحديثة ، ولمهاجمة المذاهب النفعية المعاصرة كالبرجسونية والبراجمية

لهذا كله عنينا بأولئك الفلاسفة الإسلاميين الذين صعدوا إلى قمة التشريف

البشرى كله ، والذين تحتم منزلتهم الحقيقية على كل من يحب الحقيقة الفلسفية ويحترم العقل الإنسانى أن يجعلهم فى طليعة عنايته بالدرس والتحليل .

وفوق ذلك فإنهم أسلافنا الجديرون بتمجيدنا إياهم إذا أردنا أن نبرهن على أننا أحياء نسير فى قافلة الحياة العقلية ، إذ أن تقدير أصحاب الرسائل فى الأمم أمر خطير ، لأنه لا يتعلق بأولئك الأفراد إلا تعلقاً ثانوياً أو عرضياً . أما الناحية الأساسية فيه ، فهي نهضة الأمة وتقدمها بل حياتها المعنوية كلها . وينبغى ألا يغيب عن الأذهان أن صاحب الرسالة الفكرية هو أسمى وأرفع وأجدر بالتكريم والتمجيد من جميع أصحاب الرسائل الأخرى المتعلقة بالجوانب المادية من الحياة ، لأن ثمار هذه الأخيرة عائدة على الجانب الحيوانى فى الإنسان . وتقدم هذا الجانب وحده خطر على مميزات الإنسانية ، بل على كل معالمها ، لأنها استطاعت أن تعيش آلاف السنين بغير هذه الاختراعات المادية ، والكشوف العلمية ، ولكنها لم تستطع ولن تستطيع أن تعيش يوماً واحداً بغير المعنويات التى هى مناط المبادئ السامية والأهداف الرفيعة ، وهى الفارق الأول بين الإنسان والكائنات الدنيا ، بل إن طائفة من تلك الاختراعات المادية كانت وبالأعلى الإنسانية أكثر مما أفادتها ، لأنها حولتها إلى وحوش ضارية لا تعرف فى سبيل أغراضها وأهوائها خلقاً ولا مبدءاً .

المراجع العربية

١ - مراجع أصيلة

القرآن الكريم

أفلاطون

(١) الجمهورية

(٢) طيباوس

(٣) النواميس

(٤) فيدون

(٥) فيدروس

(٦) پارمينيديس

(٧) السوفسطائي

(٨) پروتاجوراس

(٩) السياسة

(١٠) تيتاتوس

أرسطو

(١١) علم الطبيعة

(١٢) الكون والفساد

(١٣) النفس

(١٤) ما بعد الطبيعة

(١٥) الأخلاق إلى نيقوماخوس

(١٦) السياسة

(١٧) الأورغانون

الأفلاطونية الحديثة

(١٨) التاسوعات

(١٩) الملل

(٢٠) ربوية أرسطو

(٢١) التفاحة

(٢٢) إيساغوجي

الفارابي

(٢٣) مقالة في معنى العقل

(٢٤) الجمع بين الحكيمين

(٢٥) أسئلة فلسفية والرد عليها

(٢٦) عيون المسائل

(٢٧) فصوص الحكم

(٢٨) إحصاء العلوم

(٢٩) المدينة الفاضلة

(٣٠) السياسة المدنية

| | |
|-----------------------|---|
| رسالة النفس (٤٦) | ابن سينا |
| الغزالي | (٣١) الشفاء |
| (٤٧) تهافت الفلاسفة | (٣٢) الفجأة |
| (٤٨) إحياء علوم الدين | (٣٣) الإشارات |
| (٤٩) المنقذ من الضلال | (٣٤) رسالة الحدود |
| (٥٠) مشكاة الأنوار | (٣٥) رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها |
| (٥١) ميزان العمل | (٣٦) رسالة القوى النفسية |
| (٥٢) معارج القدس | (٣٧) رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها |
| عبي الدين بن عربي | (٣٨) حكمة المروزي |
| (٥٣) الفتوحات المكية | (٣٩) حي بن يقظان |
| (٥٤) فصوص الحكم | (٤٠) رسالة الطير |
| (٥٥) لطائف الأسرار | ابن باجة |
| | (٤١) تدبير المتوحد |

ب - مراجع ثانوية

| | |
|--------------------|--------------------|
| الشهرستاني | ابن طفيل |
| (٥٦) الملل والنحل | (٤٢) : حي بن يقظان |
| (٥٧) نهاية الأقدام | ابن رشد |
| القنطري | (٤٣) تهافت التهافت |
| (٥٨) تاريخ الحكماء | (٤٤) فصل المقال |
| ابن أبي أصيبعة | (٤٥) مناهج الأدلة |
| (٥٩) عيون الأنباء | |

| | |
|---|---|
| أحمد فؤاد الأهواني | ابن النديم |
| (٦٩) أفلاطون | (٦٠) الفهرست |
| سليمان دنيا | المسمودي |
| (٧٠) الحقيقة عند الغزالي | (٦١) التنبيه والإشراف |
| محمود قاسم | (٦٢) مروج الذهب |
| (٧١) في النفس والعقل | حاجي خليفة |
| <div> <div>جامعة الدول العربية</div> <div>الإدارة الثقافية</div> </div> | (٦٣) كشف الظنون |
| (٧٢) الكتاب الذهبي للمهرجان | ساتلانا |
| الألفي لذكري ابن سينا | (٦٤) تاريخ المذاهب الفلسفية |
| <div> <div>المجلس الأعلى</div> <div>لرعاية الفنون</div> </div> | <div> <div>دي بوير</div> <div>محمد عبد الهادي أبورية</div> </div> |
| والآداب والعلوم | (٦٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام |
| الاجتماعية | يوسف كرم |
| (٧٣) مهرجان الغزالي في دمشق | (٦٦) تاريخ الفلسفة اليونانية |
| طه عبد الباقي سرور | عباس محمود العقاد |
| (٧٤) محيي الدين بن عربي | (٦٧) ابن سينا |
| | أحمد أمين وزكي نجيب محمود |
| | (٦٨) قصة الفلسفة اليونانية |

Bibliographie

Ouvrages en Langues européennes

- Aristote, Métaphysique, 3 vol. trad. Collé, Paris 1922 ; De l'Âme, tr. Rodier, Paris 1900, . Physique, tr. Carteron, Paris 1926.
- Berger Gaston, Recherches sur les Conditions de la Connaissance, Paris 1941.
- Blondel Maurice, La Pensée, 2 vol. Paris 1948 — 1954 .
- Bréhier Emile, Histoire de la Philosophie 3 vol. Paris 1932 Alcan.
- Brunschvicg, L' expérience humaine et La Causalité physique Paris 1949 .
- Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900 ; Gazali, Paris 1903 ; Les penseurs de l' Islam, Paris .
- Corbin Henry, L' Imagination Créatrice dans le soufisme d' Ibn 'Arabi, Flammarion, Paris .
- Dieterici , La Théologie d' Aristote, Leipzig 1883.
- Duhem Pierre, Le système du monde, 3 Vol. Paris. La théorie physique, Louvain, 1906.
- Eddington A. S. , La nature du monde physique, Paris, Payot, 1929.
- Franck Simon, La Connaissance et l' Être, Paris, Aubier.
- Garrigou — Lagrange, Le Sens Commun, Paris, Desclée de Brouwer.
- Gauthier Léon, Ibn Tofail, Sa vie, Son Oeuvre, Paris, 1909.
- Gosselin Roland, Essai d' une étude Critique de la Connaissance. , Paris, . Vrin, 1932 .
- Janet et Sèailles Histoire de la Philosophie Paris 1932, Delagrave.
- Mach E., La Connaissance. et l' Erreur, Paris, ammar ion.
- Madkour , M. I. , La place de Farabi dans l' école phil., musulmane, Paris. 1934.
- Maritain Jacques, Les degrés du savoir, Paris, Desclée de Brouwer
- Primauté du Spirituel, Paris, Plon.
- Meyerson E. , Le cheminement de la pensée, Paris 1931.
- De l' explication dans les Sciences, Paris, Payot.
- Munck S., Mélanges de philosophie juive et arabe, nouvelle édition, Vrin, Paris.

- Pacotte J. , La Connaissance (: mathématique, technique, humaine, métaphysique) Alcan, Paris.**
- Palacios Asin, El Islam cristianizado estudio del sufismo a través de la obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931.**
- Platon, Les Dialogues de Platon, trad. Victor Cousin, 12 Vol., Paris, 1822 — 1840 ; tra . de l' association Guillaume Budé, Paris,**
- Poincaré Henri, La science et l' hypothèse, Paris, Flammarion, La Valeur de la science, Paris, Flammarion.**
- Renan Ernest, Averroès et l' averroïsme, Paris, 1852.**
- Rey Abel, La Philosophie moderne, Paris Flammarion.**
- Rodier G., Etudes de philosophie grecque, Paris, 1926.**
- Rougier Louis, La Théorie de la Connaissance Paris, 1955, chez Gauthier-Villars,**
- Saliba D., Etude sur la métaphysique d' Avicenne, Paris, 1929.**
- J. de Tonquédec, Le mystère de la Connaissance Paris .**
- Termier Pierre, La joie de Connaitre, Bibli . fran. de Philosophie, Paris.-**

من منتجات المؤلف

في الفلسفة والأخلاق

- (١) الفلسفة الشرقية
- (٢) الجزء الأول من الفلسفة الإغريقية
- (٣) الجزء الثاني من الفلسفة الإغريقية
- (٤) الفلسفة العامة
- (٥) مشكلة الألوهية
- (٦) المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة
- (٧) الفلسفة الإسلامية في المغرب
- (٨) أفلاطون
- (٩) المعرفة عند مفكرى المسلمين
- (١٠) من أمجد مفكرى المسلمين
- (١١) الأخلاق النظرية
- (١٢) المشكلة الأخلاقية والفكر العاصر (مترجم)
- (١٣) الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة
- (١٤) إخوان الصفاء
- (١٥) التصوف المقارن

في الاجتماع

- (١٦) حياتنا الاجتماعية ومشكلاتها العظمى
- (١٧) مشكلات الساعة في مجتمعا

- (١٨) الجزء الأول من الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (مترجم)
(١٩) الجزء الثاني من الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (مترجم)
(٢٠) الفلاحون (مترجم)
(٢١) كيف أعددنا النفوس للثورة

في الإسلاميات

- (٢٢) من كنوز الإسلام
(٢٣) هذا هو الإسلام
(٢٤) الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية
(٢٥) الإسلام وحاجات المجتمعات الراقية
(٢٦) نظرات استشرافية في الإسلام
(٢٧) أيام خالدة في تاريخ الإسلام

في الأدب

- (٢٨) نقشات ولحات
(٢٩) حنين وعواصف
(٣٠) الجزء الأول من الأدب الهيليني
(٣١) الجزء الثاني من الأدب الهيليني
(٣٢) الجزء الثالث من الأدب الهيليني
(٣٣) أدباء الرومانتيكية الفرنسية
(٣٤) أدب الثورة
(٣٥) الأدب المقارن (مترجم)

- (٣٦) فولتير (مترجم)
- (٣٧) كولومبا (مترجمة)
- (٣٨) الفصحية (مترجمة)
- (٣٩) الملك والشیطان (مترجمة)
- (٤٠) جولیا دی تریکور (مترجمة)
- (٤١) المسبحة الوردية (مترجمة)
- (٤٢) إلیسکترا (مترجمة)
- (٤٣) أجلا فین وسیلیزیت (مترجمة)
- (٤٤) من صهاريج المعرفة
- (٤٥) مصابيح المسرح الإغريق
- (٤٦) من أعلام المسرح الأوروبي
- (٤٧) الحركة الروائية في أوروبا
- (٤٨) الروايات الواقعية في القرن التاسع عشر
- (٤٩) الاتجاهات الروائية في القرن التاسع عشر
- (٥٠) من أعلام الكتاب الاجتماعيين
- (٥١) المال والشرف (مترجم)

فهرست الموضوعات

| موضوع | صفحة |
|---|------|
| مقدمة | ٣ |
| القسم الأول : محيطات المعرفة | ١٧ |
| الفصل الأول : المعرفتان العامة والعلمية | ١٩ |
| الدرجة الدنيا أو المعرفة العامة | ٢٣ |
| المعرفة العلمية | ٢٥ |
| معرفة العالم المحس | ٢٩ |
| طوابع العلم | ٣٣ |
| الروح العلمية | ٣٥ |
| منهج العلوم الطبيعية | ٣٦ |
| المعرفة الرياضية | ٣٧ |
| موضوع الرياضة | ٣٨ |
| طابع الرياضة | ٣٩ |
| المنهج الرياضي | ٣٩ |
| الفصل الثاني : المعرفة الفلسفية | ٤١ |
| تنوعات الميتافيزيقا | ٤٣ |
| علائق الفلسفة بالعلم | ٤٥ |
| موازنة بين الفلسفة والعلم | ٤٧ |
| إختلاف المناهج | ٤٨ |
| صلة الفلسفة بالعلم | ٥٠ |
| نظرة في المشكلة الأخلاقية | ٥٥ |

| موضوع | صفحة |
|---|------|
| فكرة الحقيقة | ٥٧ |
| الفصل الثالث : المعرفة العقلية وعلاقتها بمذاهب الفلاسفة | ٦٠ |
| تعميم | ٦٠ |
| قيمة المعرفة وفكرة الحقيقة | ٦١ |
| المذاهب العقلية | ٦٢ |
| مبادئ المذهب العقلي التقليدي | ٦٣ |
| صوره الجوهرية | ٦٤ |
| المذهب العقلي والنسبية الكاتية | ٦٧ |
| المذهب العقلي الحديث | ٦٩ |
| المذهب التجريبي | ٧٣ |
| نظرة خاطفة في التجريبية | ٧٥ |
| الفصل الرابع : المعرفة التنسكية | ٧٨ |
| إلحاح عاجلة | ٧٨ |
| منزلة التنسك في الميتافيزيقا | ٨٤ |
| مظاهر فكرة الألوهية أمام الإنسان | ٨٨ |
| (١) البيئة الدينية | ٨٨ |
| (٢) المحيط النظري | ٨٨ |
| (٣) الإشراق | ٨٩ |
| الفصل الخامس : ضرورة الدين للتنسك | ٩٧ |
| الدين وعلاقته بالعلم | ٩٨ |

| موضوع | صفحة |
|--|------|
| القسم الثاني : منابع المعرفة عند المسلمين | ١١٩ |
| الفصل السادس : المعرفة في القرآن | ١٢١ |
| (١) الجانب الفكري | ١٢١ |
| طرق المعرفة | ١٢٤ |
| الطريق الأول أو طريق النظر إلى ملك السموات والأرض | ١٢٦ |
| المرحلة الأولى | ١٢٦ |
| المرحلة الثانية | ١٢٧ |
| الطريق الثاني أو طريق الأسباب والمسببات | ١٣١ |
| الاتجاه الرفيع أو منهج النظر النفسي | ١٣٢ |
| الطريق الثالث أو طريق الشعور الباطني | ١٣٤ |
| الطريق الرابع أو طريق المعقولات المحضة | ١٣٦ |
| الطريق الخامس أو طريق البديهيات العقلية النقية | ١٣٧ |
| الطريق السادس أو الطريق التنسكي | ١٣٨ |
| (٢) الجانب العلمي | ١٤٠ |
| الفصل السابع : المعارف الإفريقية وكيف انتقلت إلى العالم الإسلامي ... | ١٤٧ |
| تمهيد | ١٤٧ |
| كيف بدأ تأثير الفلسفة الإفريقية في الفكر الإسلامي | ١٤٨ |
| أسباب الترجمة | ١٥٢ |
| ترجمة العهد الأول | ١٥٥ |
| (١) ابن المقفع | ١٥٥ |
| (٢) الفزارى الفلكي | ١٥٦ |
| ترجمة العهد الثاني | ١٥٦ |
| (١) حنين بن إسحاق | ١٦٥ |

| صفحة | موضوع |
|------|------------------------------|
| ١٥٨ | (٢) إسحاق بن حنين |
| ١٥٨ | (٣) جيش الأعسم |
| ١٥٨ | (٤) يحيى بن البطريق |
| ١٥٩ | (٥) ابن ناعمة |
| ١٥٩ | (٦) قسطا بن لوقا |
| ١٥٩ | ترجمة العهد الثالث |
| ١٥٩ | (١) أبو بشرمتى بن يونس |
| ١٥٩ | (٢) يحيى بن عدى |
| ١٦٠ | (٣) أبو على عيسى بن زرعة |
| ١٦٠ | (٤) الكندى |
| ١٦٠ | (٥) الفارابى |
| ١٦٠ | فلسفة المترجمين |
| ١٦٢ | آثر الترجمة إلى العربية |
| ١٦٤ | الفصل الثامن : تأثير أفلاطون |
| ١٦٧ | ضرورة النهج |
| ١٧٠ | شعوره بنقص هذه الطريقة |
| ١٧٤ | أنواع المعرفة |
| ١٧٤ | (١) المعرفة الحسية |
| ١٧٤ | (٢) المعرفة الظنية |
| ١٧٤ | المعرفة الاستدلالية |

| موضوع | صفحة |
|--|------|
| المعرفة اليقينية | ١٧٥ |
| المثل | ١٧٦ |
| تمهيد | ١٧٦ |
| تعريف المثل | ١٧٧ |
| طبيعة المثل | ١٧٨ |
| الفصل التاسع : تأثير أرسطو | ١٨٠ |
| النفس ونظرية المعرفة | ١٨٠ |
| القوة الغاذية | ١٨٣ |
| القوة الإحساسية | ١٨٤ |
| القوة الناطقة | ١٨٦ |
| تأثير الأفلاطونية الحديثة في فلاسفة المسلمين تحت اسم أرسطو | ١٩٢ |
| القسم الثالث : معارف مفكرى المسلمين | ١٩٧ |
| نظرة عامة : هل مفكرو المسلمين فلاسفة ؟ | ١٩٩ |
| منزلتهم في الفلسفة العامة | ٢٠٥ |
| الفصل العاشر : المعرفة عند الفارابى | ٢٠٨ |
| تمهيد | ٢٠٨ |
| إلماعة عن حياته الدراسية | ٢٠٨ |
| إطاره الفلسفى | ٢١٠ |
| المنطق | ٢١٤ |

| موضوع | صفحة |
|---|------|
| المعرفة العقلية | ٢١٩ |
| القوة العارفة أو النفس | ٢٢٠ |
| أقسام النفس ووظائفها | ٢٢١ |
| كيفية تحقق العرفان | ٢٣٢ |
| المعرفة التنسكية | ٢٣٥ |
| الفصل الحادى عشر : المعرفة عند ابن سينا | ٢٣٧ |
| تمهيد | ٢٣٧ |
| المعرفة العقلية | ٢٣٨ |
| تعريف الفلسفة وأقسامها | ٢٣٨ |
| النفس | ٢٤٥ |
| النفس البشرية | ٢٤٦ |
| المعرفة السينية وأنواعها | ٢٥٢ |
| المعرفة التصوفية | ٢٦٠ |
| رأيه التصوفى فى النفس | ٢٦٠ |
| طريق المعرفة الدنيوية | ٢٦٢ |
| مراحل العرفان | ٢٦٤ |
| الفصل الثانى عشر : المعرفة عند ابن باجة وابن طفيل | ٢٦٩ |
| تمهيد | ٢٦٩ |
| المعرفة فى كتاب تدير المتوحد | ٢٧٢ |

| موضوع | صفحة |
|--|------|
| المعرفة في رسالة حي بن يقظان | ٢٧٨ |
| الفصل الثالث عشر : المعرفة عند ابن رشد | ٢٩٢ |
| الطريق إلى المعرفة | ٣٠٨ |
| القسم الرابع : المعرفة عند صوفية المسلمين | ٣١٣ |
| الفصل الرابع عشر : المعرفة عند الغزالي | ٣١٥ |
| سمة ثقافته | ٣١٥ |
| بروز معارفه | ٣١٦ |
| تغلغله في منتجات الآخرين | ٣١٧ |
| تمطشه إلى الحقيقة | ٣١٨ |
| نبذه التقليد | ٣١٨ |
| استفحال الشك عنده | ٣١٩ |
| انهيار الثقة في العقل | ٣٢٠ |
| تشبهه بالثقافة | ٣٢٢ |
| مراحل العروج في المعرفة التصوفية | ٣٢٤ |
| تأثره بالفلسفة وتضاربه | ٣٢٧ |
| منشأ هذا التضارب | ٣٣٠ |
| إيمانه في الانصباع بالفلسفة | ٣٣٢ |
| تدله في حب الفلسفة | ٣٣٤ |
| الفصل الخامس عشر : المعرفة عند محي الدين بن عربي | ٣٣٩ |

| موضوع | صفحة |
|---|------|
| نفسه ومولده ونشأته..... | ٣٣٩ |
| الفلسفة والتصوف أو المعرفة العقلية والمعرفة الدنيوية..... | ٣٤٥ |
| لا وحدة ولا حلول..... | ٣٤٥ |
| خاتمة..... | ٣٦٣ |
| المراجع العربية..... | ٣٦٩ |
| مراجع أصيلة..... | ٣٦٩ |
| مراجع ثانوية..... | ٣٧٠ |
| مراجع فرنسية..... | ٣٧٣ |
| من منتجات المؤلف..... | ٣٧٥ |



Bibliotheca Alexandrina



0351720